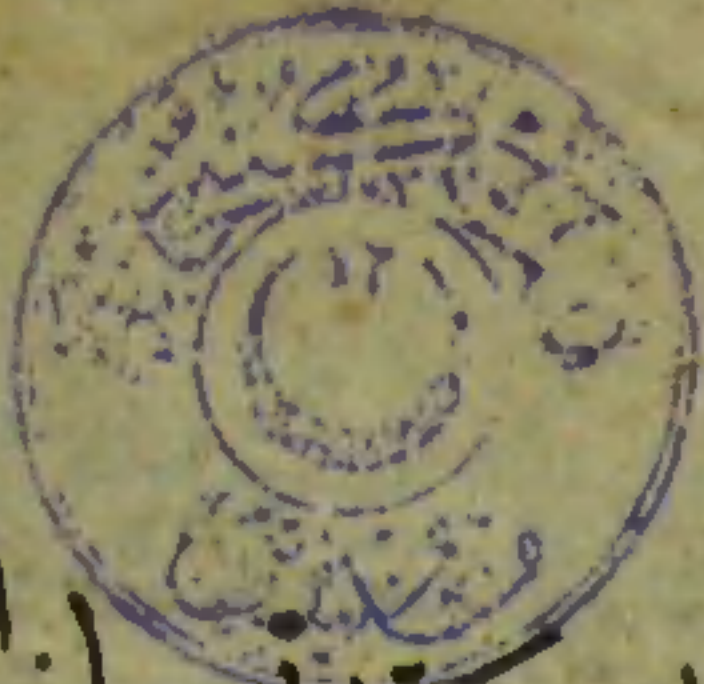






اعلم ان الفقهاء على سبع طبقات طبقة المجتهدين في الشرع كالائمة الاربعه
ومن سلك سلكهم في تأسيس قواعد الاصول واستنباط احكام الفروع عن الادلة
الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس على حسب تلك القواعد من غير تقليد لاحد
لا في الفروع ولا في الاصول طبقة المجتهدين في المذهب كابن يوسف ومحمد بن ابي
عمر والهادين على استخراج الاحكام عن الادلة المذكورة على حسب القواعد التي فرضها
استادهم ابو حنيفة ر. فانهم وان خالفوه في بعض احكام الفروع لكنهم يتقدمون في
قواعد الاصول وببينا ر. عن المعارضين في المذهب يارقونهم كاشافعي ولطائير
المالئقن لابي ر. في الاحكام غير المتعلقين له في الاصول طبقة المجتهدين
في المسائل التي لا رواية لها على صاحب المذهب كالمخالف وابي جعفر الطحاوي وابي
الحسن الكرمي ونحوهم لا يقدرون على مخالفة الشيخ لابي الاصول ولا في الفروع لكنهم
يستنبطون الاحكام في المسائل التي لا نص فيها عنه على حسب اصول فرضها ومنقشف قواعد
بسطها طبقة اصحاب الترجيح من المتعلقين كالمالئقن وازي واهواه فانهم لا يقدرون
على الاجتهاد اصلا لكنهم لا يحاطونهم بالاصول وطبقتهم للمخالفين على تفضيل قول محمد بن
الوجهين وحكمهم محتمل لامر بن منقول من صاحب المذهب ابو علي واحد من اصحاب المجتهدين
براهيم ونظرهم في الاصول والمقاييس على ما في الظاهر من الفروع وما وقع في بعض
المواضع من الهداية من قول كذا في خرج الكرمي وتخرج الزبي فربما قيل

طبعة اصحاب الترخيم من المقلدين المتفكرين في حسن القدومي وصاحب الهداية
وامثالهما وشانهم تفضيل الروايات على بعض احوال بقولهم هذا اوتي وهذا اصح رواية
وهذا اوضح وهذا اوفق للقياس طبعة المقلدين القادرين على التمييز القوي
والقوي والضعيف وطاير الرواية وطاير الرواية وطاير المذهب الرواية الفادة
كاصحاب المتن المعبر والناظرين كاصحاب المذهب وصاحب المذهب وصاحب التوقاير
وصاحب الجمع وشانهم وكتبهم اقوال المذهبة والروايات الضعيفة طبعة
المقلدين الذين لا يتدبرون على ما ذكر ولا يترقبون بين الغث والسمين ولا يترقبون
الشمال عن اليمين بل يحسون باليكون كطبيب الليل فالويل لهم ولزق قديم كل الروايات
والمدلة اولادها وطايرها وناطها



كتاب تصانيف الكمال
لامام الغزالي رحمه الله

كتاب تصانيف الفلاسفة
لامام الغزالي رحمه الله

٢٩٧

قد تم في سنة ١٢٨٥
في شهر ربيع الثاني
في مدينة القاهرة
في دار الكتب
في يد كاتبها
عبد الباقى

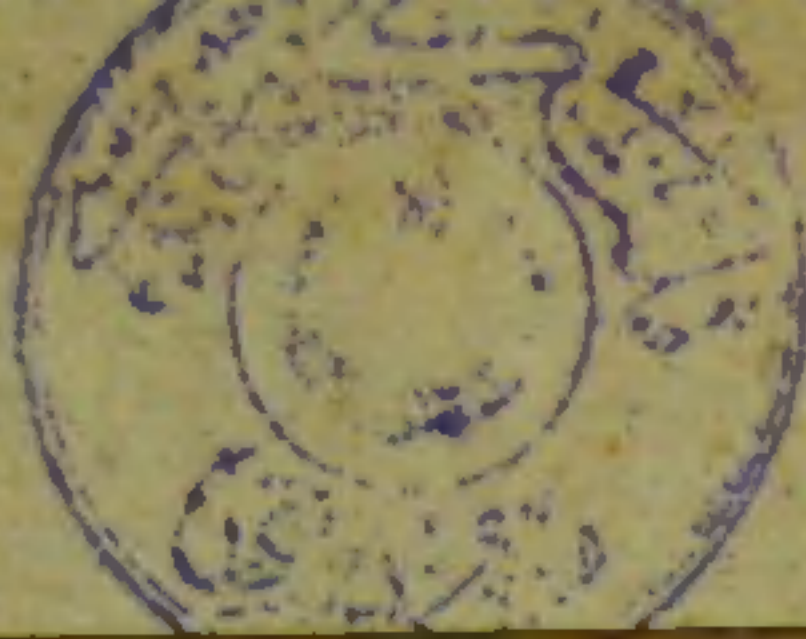
مطلع

عبد يوزبك كاري وورق اجل
في سنة ١٢٨٥

Süleymaniye	25
KISH	HÜSEYİN PAŞA
Yeni	
25	



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ نَسْأَلُ اللَّهَ بِجَلَالِهِ الْوُفَى عَلَى كُلِّ نَهَائَةٍ وَجُودِهِ
الْمَجَاوِزِ كُلَّ غَايَةٍ أَنْ يَفِضَ عَلَيْنَا أَنْوَارَ الْهُدَايَةِ وَتَقْبِضَ عَنَّا ظِلْمَاتِ
الضَّلَالَةِ وَالْغَوَايَةِ وَأَنْ يَجْعَلَ لَنَا مِنْ رَأْيِ الْحَقِّ حَقًّا فَآثَرًا تَبَاعَةً وَ
اِقْتِنَاءً وَرَأْيِ الْبَاطِلِ بَاطِلًا فَآخَرًا جَنَابَهُ وَاجْتَوَاهُ وَأَنْ يَلْقِيَنَا
السَّعَادَةَ الَّتِي وَعَدَهَا أَنْبِيَاءُهُ وَأَوْلِيَاءُهُ وَأَنْ يُلْغِنَا مِنَ الْغِيْطَةِ وَ
السُّرُورِ وَالنَّعْمَةِ وَالْجُودِ إِذَا ارْتَحَلْنَا مِنْ دَارِ الْغُرُورِ مَا يَحْفَظُ دُونَ
أَعْيَانِهِمْ فِي الْأَهْلَامِ وَتِيضَالِ دُونَ قَاضِيَتِهِمْ مَرَامِي سَهَامِ الْأَوْهَامِ وَأَنْ
يَبْلُغَنَا بَعْدَ الْوُرُودِ عَلَى نَعِيمِ الْفَرْدِ وَسُورِ الصَّدُودِ مِنْ هَوْلِ الْمُحْشَرِ مَا لَا
عَيْنَ رَأَتْ وَلَا أَذْنَ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ وَأَنْ صَلَّى عَلَى نَبِيِّنَا
الْمُصْطَفَى مُحَمَّدٍ خَيْرِ الْبَشَرِ وَعَلَى آلِهِ الطَّيِّبِينَ وَأَصْحَابِهِ الطَّامِرِينَ مَفَاتِحَ
الْهُدَى وَمَصَابِيحَ الدُّجَى وَنَسَلِمَ تَسْلِيمًا **أَمَّا هُوَ** فَإِنِّي رَأَيْتُ
طَائِفَةً يَعْتَقِدُونَ فِي أَنْفُسِهِمُ التَّمَيُّزَ عَنِ الْأَتْرَابِ وَالنَّظَرِ الْمُرِيدِ
الْفِطْنَةَ وَالذِّكَاءَ قَدْ رَفَضُوا وَطَائِفًا لَا سَلَامَ مِنَ الْعِبَادَاتِ وَاسْتَحَقُّوا



شُعَايِرِ الدِّينِ مِنْ وَطَائِفِ الصَّلَوَاتِ وَالتَّوْبَةِ عَنِ الْمُنْذُورَاتِ وَسُتُهَاوَاتِ
بَتَعَبَاتِ الشَّرْعِ وَحُدُودِهِ وَلَمْ يَقِفُوا عَنْ تَوْفِيقَاتِهِ وَقِيُودِهِ لَخَلَعُوا
بِالْكَلِيَّةِ رِبْقَةَ الدِّينِ بَفَنُونٍ مِنَ الطَّنُونِ تَبْعُونُ فِيهَا رَهْطًا يَصُدُّونَ
عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ الْكَافِرُونَ وَلَا مَسْتَدِينَ
لَكُمْ فَرَمَ غَيْرَ تَقْلِيدٍ بِسَمَاعِ الْغَيِّ كَقْلِيدِ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى إِذْ جَرَى عَلَى
غَيْرِ دِينِ الْأَسْلَامِ نَشُومٌ وَوَلَادَتُهُمْ وَعَلَيْهِ دَرَجَاتُكُمْ وَأَجْدَادُهُمْ
وَلَا عَنْ حَيْثُ طَرَى صَادِرٌ عَنْ التَّعَثُّرِ بِأَذْيَالِ الشَّبهِ الصَّارِفَةِ عَنْ
صُوبِ الصَّوَابِ وَالْإِخْدَاعِ بِالْخِيَالَاتِ الْمُرْخُوفَةِ كَلَامِ بَعْضِ الشَّرَابِ
كَأَنْفَقِ طَوَائِفٍ مِنَ النَّظَارِ فِي الْبَحْثِ عَنْ لَعَايِدِ الْأَرَاءِ مِنْ أَهْلِ
الْبِدْعِ وَالْأَهْوَاءِ وَأَنَّمَا مَصْدَرُ كُفْرِهِمْ سَمَاعُهُمْ أَشْأَى هَائِلَةً كَسَقَرِاطِ
وَبُقَرِاطِ وَأَفَلَاطُونِ وَارِسْطَاطَالِيْسِ وَأَمَثَالِهِمْ وَأَطْنَابِ طَوَائِفِ مَنْ
مَتَّبَعِيهِمْ وَضَلَالِهِمْ فِي وَصْفِ عَقُولِهِمْ وَخَسَنِ أَصُولِهِمْ وَدَقِّ عُلُومِهِمْ
الْهَنْدَسِيَّةِ وَالْمَنْطِقِيَّةِ وَالطَّبِيعِيَّةِ وَالْإِلَهِيَّةِ وَاسْتِدَادِهِمْ لِفَرْطِ
الذِّكَا وَالْفِطْنَةِ بِاسْتِخْرَاجِ تِلْكَ الْأُمُورِ الْخَفِيَّةِ وَحِكَايَتِهِمْ عَنْهُمْ
أَنَّهُمْ مَعَ رِزَانَةِ عَقْلِهِمْ وَغَرَارَةِ فُضْلِهِمْ مَنَكُورُونَ لِلشَّرِّ وَالنَّحْلِ وَ
جَاهِلُونَ لِنَفَائِصِلِ الْأَدْيَانِ وَالْمِلَلِ وَمَعْتَقِدُونَ أَنَّهَا تَوَامِيصُ مَوْلَانَا
وَحِيلَ مِنْ خُرْفَةٍ فَلَمَّا قَرَعَ ذَلِكَ سَمْعَهُمْ وَوَأْفَقَ مَا حَكَى مِنْ عَقَائِدِهِمْ طَبَعَهُمْ

بحلوا باعتماد الكفر تحيزا الى غمار الفضلاء بنعمهم وانحرطوا في سلكهم
 وترفعوا عن مساعد الجاهل والدماء واستنكافا من القناعة باديها
 الالباء ظنا بان اظهار التكاسل في النزوع عن تقليد الحق بالشروع
 تقليد الباطل جمال وغفلة منهم عن ان الانتقال الى تقليد عن تقليد
 خرق وخيال فاية رتبة في عالم الله اخس من رتبة من تجل بترك الحق
 المعتمد تقليدا بالتسارع الى قبول الباطل تصديقا دون ان يقبله
 خبرا وتحقيقا والبله من العوام بمنزل عن فضيلة هذه المهورات فليس
 في حجة من حجت التكاسل بالشبهة بدفع الضلالات والبله اذ في
 الى الخلاص من فطنة تبرأ والعمى اقرب الى السلامة من بصيرة حواء فلما
 رأت هذا البرق من الحماقة نابضا على هؤلاء الاغبياء انبتدت ليجرب
 هذا الكتاب ردا على الفلاسفة القدماء مبينا اتهامات عقيدتهم
 وناقض كلمتهم فيما يتعلق بالالهيات وكاشفا عن غوايل مذهبهم و
 عوداته التي هي على التحقيق مضاحك العقلاء وجمع عند الاذكياء
 اعني ما اختصوا به عن الجاهل والدماء من فنون العقائد والاراء هذا
 مع حكاية مذهبهم على وجه لتبين هؤلاء الملحد تقليد اتفاق كل
 مرموق من الاول والآخر على الايمان بالله واليوم الآخر وان
 الاختلافات راجعة الى تفاصيل خارجة عن هذين القطبين الذين

لاجلها الانبياء المؤيدون بالمعجزات وان لم يذم الى انكارها الا
 بشدة متيسرة من دعوى العقول المنكوسة والاراء المعكوسة الذين
 لا يؤبه لهم ولا يعي بهم فيما بين النظار ولا يعدون الا في زمرة الشياطين
 الاشرار وغمار الاغبياء والاعمار لكف عن غلوائهم من بطن ان التجمل
 بالكفر تقليدا يدك على حسن رايه او يشعر بفطنته وذكاية اذ تحقروا
 هؤلاء الذين يشبه بهم من عماء الفلاسفة وروسائهم براء عماء
 فرقوا به من محل الشرايع وانهم مؤمنون بالله ومصدقون لرسله
 ولكنهم اجتطوا في تفاصيل بعد هذه الاصول قد زلوا فيها فاضلوا
 واضلوا عن سواء السبيل ونحن نكشف عن فنون ما اتخذوا به من
 التحايل والاباطيل ونبين ان كل ذلك تهويل ما وراءه تحصيل
 والله تعالى وفي التوفيق لاظهار ما قصدناه من التحقيق ونصدق
 الان الكتاب بمقدمات تفرع عن مساق الكلام في الكتاب
مقدمة ليعلم ان الخوض في حكاية اختلاف الفلاسفة
 تطويل فان خطهم طويل ونراهم كثيرا ورام من منشقة وطرقهم
 متباينة متدايرة فلنقتصر على اظهار التناقض في راي مقدم
 الذي هو الفيلسوف المطلق والمعلم الاول فانه رتب علومهم وهذا
 بنعمهم وحذف الحشون من آرائهم وانتقى ما هو الاقرب الى اصول

اهوائهم وهو انهم طاطا ليس وقد رد على كل من قبله حتى صلى استاده
الملقب عندهم بافلاطون الالهى ثم اعتذر عن مخالفة استاذ به بان
قال افلاطون صديق والحق صديق ولكن الحق اصدق منه وانما
نقلنا هذه الحكاية ليعلم انه لا تثبت ولا اتقان لمذهبهم عندهم و
انهم يحكمون بنظر تخمين من غير تحقيق وبقين ويستدلون على صدق
علومهم الالهية مسقنة البراهين نقيية عن التخمين كعلوم الحسابية
والمنطقية ويستدلون به بضعفاء العقول ولو كانت علومهم
الالهية مسقنة البراهين نقيية عن التخمين كعلوم الحسابية لما اختلفوا
فيها كما لم يختلفوا في الحسابية ثم المترجمون لكلام ارسطاطاليس لم ينقل
كلامهم عن تحريف وتبديل محوج الى تفسير وتاويل حتى اثار ذلك ايضا
نزاع بينهم واقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة الاسلامية
الفارابي ابونصر وابن سينا فلنقتصر على ابطال ما اختاروه وراوه
الصحيح من مذهب رؤسائهم في الضلال فان ما هو وواستنكفوا
المتابعة فيه لا يمتارى في اختلاله ولا ينفع الى نظر طولى في ابطاله
فليعلم اننا مقصرون على رد مذاهبهم بحسب نقل هذين الرجلين كما لا
ينتشر الكلام بحسب انتشار المذاهب **مقدمة ثانية** ليعلم ان
الخلافا بينهم وبين غيرهم من الفرق ثلاثة اقسام قسم يرجع النزاع فيه الى

لفظ

لفظ مجرد كسميتهم صانع العالم تعالى عن قولهم جمعهم مع تفسيرهم الجوهري
بانه الموجود لا في موضوع اى القيام بنفسه الذي لا يحتاج الى مقوم
يقوم به ولم يردوا بالجوهري المتجيز على ما اراده خصومهم ولستنا نخوض في
ابطال هذا لان معنى القيام بالنفس اخ اصادر مستقاع عليه جمع الكلام
في التفسير باسم الجوهري عن هذا المعنى الى البحث عن اللغة واكثرهم لا يستوي
جوهرا وان سوغ اللغة اطلاقا رجع جواز اطلاقه في الشرع الى المباحث
الفقهية فان تحريم اطلاق الاسامي وابطالها يؤخذ مما يدعي عليه طواهر
الشرع وعلك تقول هذا انما ذكر المتكلمون في الصفات ولم يورد
الفقهائي في الفقه فلا ينبغي ان يلبس عليك حقائق الامور بالعادة
والمراسم فقد عرفت انه بحث عن جواز التناظر بلفظ اصدق معناه على
المسمى به فهو كما بحث عن جواز فعل من الافعال **القسم الثاني** ما لا
يصادم مذهبهم فيه اصلا من اصول الدين وليس من ضرورة تصديق
الانبياء والرسل منازعتهم فيه كقولهم ان كسوف القمر عبارة عن
انحاض القمر وتوسط الارض بينه وبين الشمس من حيث انه تقبيل
نوره من الشمس والارض كرة والسماء محيط بها من الجوانب فاذا وقع
القمر في ظل الارض انقطع عنه نور الشمس وكقولهم ان كسوف الشمس
معناه وقوف جرم القمر بين الناظر وبين الشمس وذلك ان عند اجتماعهما

الكسوف
الحق
اصول الدين

في العقدين على قوته واحدة وهذا الفن ايضا لتناخوض في ابطال
اذ لا تعلق به غرض ومن ظن ان المناظرة في ابطال هذا من الدين فقد خي
على الدين وضعف امره فان هذه الامور تقوم عليها براهين هندسية
حسابية لا تبقى مع هاربية فمن يطعم عليها وتحقق ادلتها حتى يخبر
بسيبها عن وقت الكسوفين وقد رما ومدة بقائها الى الانجلاء اذا
قل له ان هذا على خلاف الشرع لم يسترب فيه وانما يسترب في الشرع وضر
الشرع ممن ينصره لا بطريقه اكثر من ضرره ممن يطعن فيه بطريقه وهو كما
قيل عدو عاقل خير من صديق جاهل فان قيل فقد قال عليه السلام ان الشر
والقر لا يتان من آيات الله عز وجل لا ينكشفان لموت احد ولا حيوة فاذا
رايت ذلك فافزعوا الى ذكر الله تعالى والصلوة فكيف يلايم هذا ما قالوا
قلنا ليس في هذا ما يناقض ما قالوا اذ ليس فيه الا نفى وقوع الكسوف
لموت احد او حيوة والامر بالصلوة عند الشرع الذي يامر بالصلوة
عند الزوال والغروب والطلوع من اين يعبر منه ان يامر عند الكسوف
بها استحبابا فان قيل فقد روي انه قال في آخر الحديث ولكن الله اذا
تجلى شيء خضع له فيدل على ان الكسوف خضوع بسبب تجلي فلنا هذه
الزيادة لم يصح نقلها فحيث كذبت نقلها وانما المروي ما ذكرناه كيف ولو
كان صحيحا لكان تاويله اهن من مكابرة امور قطعية فكم من ظواهر

مرئى ان هذا
من حلال الشرع
استراب الشرع
وضرر الشرع
لا يلحقه الضرر
من يطعن في الشرع
حدث
الشرع والامر
لا يلحقه الضرر
امنه ان كان
ما كان

ادرس النصوص
اهون من مكابرة
امور قطعية

اكثر

اولت بالادلة القطعية التي لا تنفي في الموضوع الى هذا الحد واعظم
ما تفرج به المحدث ان يصرح ناصر الشرع بان هذا وامثاله على خلاف الشرع
فيستهل عليه طريق ابطال الشرع ان كان شرطه امثال ذلك وهذا لان
المحدث في العالم عن كونه حادثا او قد يما ثرا ثابت حدوثه فتسواء كان كره
او بسيط او شتيا او مشدسا وسواء كانت السموات وما تحته ثلثه
عشر طبقة كما قالوا او اقل واكثر فنسبة النظر فيه الى البحث الالهى كنسبة
النظر الى طبقات البصل وعددها وعد درجات الرمان فالمقصود كونه
من فعل الله فقط كيف ما كان **الفصل الثالث** ما يتعلق بالنزاع فيه بصل
من اصول الدين كالقوله في حدوث العالم وصفات الصانع وبيان حشر
الاجساد والابدان وقد انكر واجمع ذلك فهذا الفن ونظائره هو الذي
ينبغي ان يظهر فساد مذاهبهم فيه دون ما عدا **مقدمة ثالثة**
ليعلم ان المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة وظن ان تساؤلهم
نقية عن الناقض ببيان وجوه تهافتهم فلذلك انما لا ادخل في الاعتراض
عليهم الا دخولا مطالبين بذكر ادخل مدع مثبت فابطل عليهم ما اعتقدوا
مقطوعا بان امارات مختلفة فالن مهم تان مذهب المعتزلة واخرى مذهب
الكرامية وطور مذهب الواقعية ولا انتفض ابا عن مذهب مخصوص
بل اجعل جميع الفرق الباطل واحدا عليهم فان ساير الفرق ربما خالفوا

ليس في الشرع
ما سمي بالامر
من مذهب المعتزلة
سواء في الشرع
كره او سطو
او شتيا او مشدسا
مسألة في علم
الاسماء والصفات
كالمسألة في الطبقات
البصل
ما لم يصرح
بغيره
كيفية ما كان

التفصيل وهو لا يرضون لأصول الدين فيلشظاها عليهم فان الشدايد
تذهب لاحقاد مقدمة رابعة من عظام حيل هؤلاء في الاستدراج
اذا ورد عليهم اشكال في معرض الجلاج قولهم ان هذه العلوم الالهية غا
خفية وهي اعصى العلوم على الافهام الذكية ولا يتوصل الى معرفة الجواب
عن هذه الاشكالات الا بتقديم الرياضيات والمنطقيات فمن يقدّمهم في
كفرهم ان خطر الاشكال على مذهبهم يحسن الظن بهم ويقول لا شك في ان
علومهم مشتملة على حله وانما تقسر على دركها لانهم احصل الرياضيات
ولم احكم المنطقيات فنقول اما الرياضيات التي هي نظرية الكم المنفصل
وهو الحساب فلا تعلق للاهيات بها وقول القائل ان فهم الاهيات تحتاج
اليها خرق قول القائل ان الطب والنحو واللغة تحتاج اليها او الحساب
تحتاج الى معرفة الطب واما الهندسيات التي هي نظرية الكم المتصل بجمع
حاصله الى بيان ان السموات وما تحته الى المركز كرى الشكل وبيان عدد طبقاتها
وبيان عدد الاكر المتحركة في الافلاك وبيان مقدار حركاتها فلست لهم جميع
ذلك جولا واعتقادا فلا يحتاجون الى اقامة البراهين عليه ولا يقدح ذلك
في شيء من النظر الا وهي كقول القائل العلم بان هذا البيت حصل لصنع
صانع بناء عالم مديحي فادري فقر الى ان يعلم ان البيت مستدس او مثنى
وان يعرف عدد جذوعه وعدد لبساته وهو هذان لا يخفى فساد كقول

الاشكال
التي هي
الاهية

أصبت

لا يهلل ولا كرسيا
الرياضيات

الهندسة
حاصلها
الرياضيات
التي هي
الاهية

القائل

القائل لا يعرف كون هذه البصلة حادثة ما لم يعرف عدد طبقاتها ولا
يعرف كون هذه الرمانة حادثة ما لم يعرف عدد جئاتها وهو مجر من الكلا
مستغث عند كل عاقل نعم قولهم ان المنطقيات لا بد من احكامها فهو صحيح
ولكن المنطق ليس مخصوصا بهم وانما هو الاصل الذي نسميه في فن الكلا
كتاب النظر فغيره وعبارة الى المنطق تهويلا وقد نسميه كتاب الجدل وقد
نسميه مدارك العقول فاذا سمع المتكلمين والمستضعف اسم المنطق ظن انه
شيء غريب لا يعرفه المتكلمون ولا يطلع عليه الا الفلاسفة ونحن ندفع هذا
الخيال واستيصال هذه الحيلة في الاضلال نرى ان نفرد القول في مدارك
العقول في غير هذا الكتاب ونجرفه الفاظ المتكلمين والاصوليين بل نورد
بعبارات المنطقيين ونصبتها في قوالهم ونقضي آثارهم لفظا لفظا ونسبها
في هذا الكتاب بلغتهم اعني بعبادتهم في المنطق ونوضح ما شرطوه في صحة
مادة القياس في قسم البرهان من المنطق وما شرطوه في صورته في كتاب القياس
وما وضعوه من الاوضاع في ايساغوجي وقطبيغورياس التي هي من اجراء
المنطق ومقدما لم يتمكنوا من الوفاء بشئ منه في علومهم الالهية ولكنا
نرى ان نورد مدارك العقول في غير هذا الكتاب فانه كالا لآلة تدرك
مقصود الكتاب ونفرد له كتابا مفردا يرجع اليه ولكن ربنا طرستغني
في الفهم عنه فيوضح حتى تعرض عنه من ليس محتاج اليه ومن لا يفهم الفاظها

فهم المنطق
الاهية
المنطق
الاهية
المنطق
الاهية

في آحاد المسائل في الرد عليهم فينبغي ان يبتدى ولا يحفظ هذا الكتاب
 الذي يميناه معيار العلم الذي هو الملقب بالمنطق عندهم ولينذكر الآن
 بعد المقدمات فهرست المسائل التي اظهرنا تناقض مذهبهم فيها في
 هذا الكتاب وهي عشرون **مسئلة المسئلة الاولى** في ابطال مذهبهم
 في ازالة العالم **الشائية** في ابطال مذهبهم في ابدية العالم **الثانية**
 في ان يلبسهم في قولهم ان الله صانع العالم وان العالم صنع **الرابعة** في
 تعجزهم عن اثبات الصانع **الخامسة** في تعجزهم عن اقامة الدليل على استحالة
 الهين **السادسة** في ابطال مذهبهم في نفى الصفات **السابعة**
 في ابطال قولهم ان ذات الاول لا ينقسم بالجنس والفصل **الثامنة** في ابطال
 قولهم ان الاول موجود بسيط بلا ماهية **التاسعة** في تعجزهم عن بيان
 الاول ليس بحسم **العاشرة** في تعجزهم عن اقامة الدليل على ان العالم صانع
 وعلة **الحادية عشر** في تعجزهم عن القول بان الاول يعلم غير **الثانية**
عشر في تعجزهم عن القول بان الاول يعلم ذاته **الثالثة عشر** في ابطال
 قولهم ان الاول لا يعلم الجزئيات **الرابعة عشر** في ابطال قولهم ان السما حرك
 متحرك بالا اراده **الخامسة عشر** في ابطال ما ذكره من الغرض المتحرك
 للسماء **السادسة عشر** في ابطال قولهم ان نفوس السموات تعلم جميع
 الجزئيات **الحادية في هذا العالم السابعة عشر** في ابطال قولهم في

استحالة الخلق العادات **الثامنة عشر** في تعجزهم عن اقامة البرهان
 العقلي على ان النفس الانسانية جوهر روحاني **التاسعة عشر** في ابطال
 قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية **العشرون** في ابطال
 انكارهم البعث وحشر الاجساد والعالم والقول في الجنة والنار بالالام
 والذات الجسمانية فهذا ما اردنا ان نذكر مناقضهم فيه من جملة علومهم
 الالهية والطبيعية واما الرياضيات فلا معنى لانكارها ولا الخالف فيها
 فانها يرجع الى الحساب والهندسة واما المنطقيات فهي نظرية في
 الفكر في المعقولات ولا يتفق فيه خلاف بمالات وسورده في كتاب
 معيار العلم من جمله ما يحتاج اليه لفهم مضمون هذا الكتاب ان شاء الله
مسئلة في ابطال قولهم بقدم العالم وتفصيل المذاهب المختلفة للفلاسفة
 في قدم العالم والذي استقر عليه راي جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين
 القول بقدمه وان لم يزل موجودا مع الله عز وجل ومعلول له ومساوقا مقده
 غير متأخر عنه بالزمان مساوقا المعلول للعلة مساوقا النور للشمس
 وان تقدم الباري عليه كقدم العلة على المعلول هو تقدم بالذات
 والرتبة لا بالزمان وحكي عن افلاطون انه قال العالم مكون ومحدث
 ثم منهم من اولى كلامه واني ان يكون حدث العالم معتقدا له وذهب جالينوس
 في آخر عمره في الكتاب الذي سماه ما يعتقد جالينوس ايا ان التوقف في

هذه المسئلة وانه لا يرى العالم قديم او محدث وربما دل على انه لا يمكن ان
 يعرف وان ذلك ليس لقصور فيه بل لاستعصاء هذه المسئلة في نفسها
 على العقول ولكن هذا كالشاذ في مذهبهم وانما مذهب جميعهم انه قديم
 وانه بالجملة لا يتصور ان يصدر حادث عن قديم بغير واسطة اصلا و
 اما ايراد ادلتهم لو ذهبوا الى انهم ما نقل عنهم في معرض الادلة وذكر في
 الاعتراض عليه لسودت في هذه المسئلة اوراقا ولكن لا خسر التطويل
 فلنحذف من ادلتهم ما يجري مجرى التحكم او التخيل الضعيف الذي يهوت
 على كل ناظر حله ولنقتصر على ايراد ما له وقع في النفس مما يجوز ان يشهد
 للتشكيك بالفحوى لا النظائر فان تشكيك الضعفاء باذي خيال ممكن وهذا
 الفن من الادلة ثلاثة الاول قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلقا
 لانا اذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلا فانما لم يصدر لانه لم
 يكن للوجود مرجح بل كان وجود العالم ممكنا امكانا صرفا فاذا حدث بعد
 ذلك لم يحل اما ان يجد مرجح او لم يجد فان لم يجد مرجح بقي العالم على
 الامكان الصرف كاقبل ذلك وان تجد مرجح فمن محدث ذلك المرجح
 ولم حدث لان ولم يحدث من قبل والسؤال في حدوث المرجح قايما وبالجملة
 فاحوال القديم اذا كانت متشابهة فاما ان لا يوجد عنه شيء قط واما
 ان يوجد على التمام فاما ان يتميز حال الترتك عن حال الشروع فهو محال

لا يمكن

وحقيقة

وبحقيقة ان يقال لم يحدث العالم قبل حدوثه ولا يمكن ان يحال على
 عن الاحداث ولا على استحالة الحادث فان ذلك يؤدي الى ان
 ينقلب القديم من العجز الى القدرة والعالم من الاستحالة الى الامكان و
 كلاما محالا لا يمكن ان يقال لم يكن قبله غرض ثم تحدث غرض ولا يمكن ان
 يحال على فقد آله ثم على وجودها بل اقرب ما يتخيل ان يقال لم يرد وجود قبل
 ذلك فيلزم ان يقال حصل وجوده لانه صادر مريدا لوجوده بعد ان لم يكن
 مريدا فيكون قد حدثت الارادة وحدثها في ذات محال لانه ليس محل الحادث
 وحدثها لا في ذات لا يجعله مريدا ولنترك النظر في محل حدوثها اليس
 الاشكال قائما في اصل حدوثها وانها من اين حدثت ولم تحدث لان ولم
 يحدث قبله وان حدث الآن لامن جهة الله تعالى فان جاز حدوث حادث
 لامن محدث فليكن العالم حادثا لا صاع له والافاق فرق بين حادث وحادث
 وان حدث باحداث الله فلم حدث لان ولم حدث قبله لعدم الذاو
 قدرة او غرض او طبيعة فلماذا ابتدل ذلك بالوجود حدث وعاد
 الاشكال بعينه او لعدم الارادة فيفتقر الارادة الى ارادة كالارادة
 الاولى فتسلسل الى غير نهاية فاذا قد تحقق القول المطلق ان صدور الحادث
 من القديم من غير تغيير امر في القديم من قدرة او آلة او وقت او غرض او
 طبع محال ونقدير تغير القديم محال لان الكلام في ذلك التغير الحادث كالكلام

في غير الكل محال ومهما كان العالم موجودا واستحال صدقته ثبت قدمه
 لاحالة فهذا اخيل ادلتهم وبالحجة كلامهم في شياير متسايل الالهيات ارك
 من كلامهم في هذه المسئلة اذ يقدر ون ههنا على فنون من التحيل لا يتكنو
 منه في غير ههنا قل ذلك قد منا هذه المسئلة وقد منا اقوى ادلتهم
الاختراض من ههنا احدهما ان يقال تم تنكرون على من يقول ان العالم
 حدث بارادة قديمة اقضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه وان يستمر
 العدم الى الغاية التي استمر اليها وان يجدى الوجود من حيث ابتدأ وان الوجود
 قبله لم يكن مراد اقل حدث لذلك وانه في وقته الذي حدث فيه مراد
 بالارادة القديمة فحدث لذلك فما المانع لهذا الاعتقاد وما التحيل
فان قيل ههنا محالين لاحالة لان الحادث موجب ومسبب
 وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجب يستحيل وجود موجب قديم بشرائط انما
 وادكانه واسبابه حاصلة حتى لم يسبق شئ منظر البتة ثم تاخر الموجب بل
 وجود الموجب عند تحقق الموجب بتمام شروطه ضروري ولاحقه محال حسب
 استحالة وجود الحادث الموجب بلا موجب قبل وجود العالم كان المراد
 موجودا والارادة موجودة ونسبتها الى المراد موجودة ولم يتجدد مراد
 ولم يتجدد ارادة ولا يتجدد للارادة نسبة لم تكن فان كل ذلك تغير فكيف
 يتجدد المراد وما المانع من التجدد قبل ذلك وحال التجدد لم يتميز عن حال

السابقة في شئ من الاشياء وامر من الامور وحال من الاحوال ونسبة
 من النسب بل الامور كما كانت بعينها ثم لم يكن وجود المراد وهي بقيت
 بعينها كما كانت فوجد المراد ما هذا الا غاية الاحالة وليس استحالة هذا
 الجفش في الموجب والموجب الضروري الذي اقبل في العرفي والوضعي فال
 الرجل لو تلفظ بطلاق زوجته ولم تحصل البيونة في الحال لم يتصور
 ان يحصل بعده لانه جعل اللفظ علة للحكم بالوضع والاصطلاح ولم
 يعقل تاخر المعلول الا ان يعلق الطلاق بحج الغدا ويدخل الدار فلا
 يقع في الحال ولكن يقع عند حجي الغد وعند دخول الدار فانه جعله علة
 بالاضافة الى شئ منتظر فلما لم يكن حاضر في الوقت وهو الغد والدخول
 توقف حصول الموجب على حضور ما ليس حاضر فما حصل الموجب لا وقد
 تجدد امر وهو الدخول وحضور الغد حتى لو اراد ان يؤخر الموجب عن اللفظ
 غير منوط بحصول ما ليس حاصل لم يعقل منه مع انه الواضع وانه المتأخر
 تفصيل الوضع فاذا لم تمكنا وضع هذا بشهوتنا ولم نعقله فكيف نعقله
 الاجابات الذاتية العقلية الضرورية واما في العادات والصلوات
 فما يحصل بقصدنا لا يتاخر عن القصد مع وجود القصد اليه الابعاد
 فان تحقق القصد والقدرة وارتفعت الموانع لم يعقل تاخر المقصود
 وانما يتصور ذلك في الغرم لان الغرم غير كاف في وجود الفعل بل الغرم

على الكتابة لا يقع الكتابة ما لم يتجدد قصد هو انبعاثية الانسان
متجدد حال الفعل فان كانت الارادة القديمة في حكم قصدنا الى الفعل
فلا يتصور تاخر المقصود الا بما منع ولا يتصور تقدم القصد ^{لعقل} فلا
قصد في اليوم الى قيام في الغد لا بطريق الغم وان كانت الارادة
القديمة في حكم غمنا فليس ذلك كافيا في وقوع المغموم بل لا بد من تجديد
انبعاث قصد عند الاجاد وفيه قول بتغير القديم بم بقاء عين الاشكال
في ان ذلك الانبعاث او القصد او الارادة او ما شئت سمته لم يحدث الآن
ولم يحدث قبل ذلك فاما ان يبقى حادث بلا سبب او يتسلسل الى غير نهاية
فرجع حاصل الكلام الى انه وجد الموجب بتمام شروطه ولم يبق امر منتظر
ومع ذلك تاخر الموجب ولم يوجد في مدة لا يرتقي الوهم الى اقلها بل الى
الاف سنين لا تقتضي شيئا منها ثمر انقلب الموجب موجودا بغنة من غير
تجدد وشرط تحقق وهو محال في نفسه **الجواب** ان يقال استحالة
ارادة قديمة متعلقة باحداث شيئا اتي شيئا كان تعرفونه بضرورة العقل
او نظره وعلى اعتكم في المنطق تعرفون الانقاء بين هذين الحدين على وسط
او من غير حد او وسط فان ادعيت حدا او وسط وهو الطريق النظري فلا بد
من اظهاره وان ادعيت معرفة ذلك ضرورة فكيف لم يشارككم في معرفته
مخالفتكم والفرقة للمعتقده لحدوث العالم بارادة قديمة لا يحصر ما يلد ولا

يخصها

يخصها عدد ولا شك في انهم لا يكبرون العقول عند ادعاء المعرفة فلا بد
من اقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك اذ ليس جميع ما
ذكرتموه الا الاستبعاد المحرر والتمثيل لغرضا وارادتنا وهو فاسد فلا
تضاهي الارادة القديمة القصد والحادثة واما الاستبعاد المحرر فلا
يكفي من غير برهان **فان قيل** نحن بضرورة العقول نفهم انه لا يتصور وجوب
بتمام شروطه من غير موجب ويجوز ذلك مكابر بضرورة العقل **قلنا** وما
الفصل بينكم وبين خصومكم اذا قالوا لكم انا بالضرورة نفهم احالة قول
من يقول ان ذاتا واحدة عالمه بجميع الكليات من غير ان يوجب ذلك
كثرة في ذاته ومن غير ان يكون العلم زيادة على الذات ومن غير ان يتعدد
العلم مع تعدد المعلوم محال وهذا مذهبكم في حق الله وهو بالنسبة اليها
والى علومنا في غاية الاحالة ولكن يقولون لا يقاس العلم القديم بالحادث
وطائفة منكم استشعروا احالة هذا فقالوا ان الله لا يعلم الانفسه فهو
العاقل وهو المعقول وهو العقل والكل واحد فلو قال قائل اتحاد العاقل
والعقل والمعقول معلوم الاستحالة بالضرورة اذ تقدر صانع للعالم لا
يعلم صنعه محال بالضرورة فالقديم اذا لم يعلم الانفسه تعالى عن قولكم و
عن قول جميع الزانعين علوا كبيرا المكن يعلم صنعه البتة بل لا تجاوز الزمان
هذه المسئلة فنقول بتم تكبرون على خصومكم اذا قالوا قدم العالم محال

لانه يؤدي الى اثبات دورات الفلك لانها لا نهاية لاعدادها ولا حصر لآحادها
 مع ان لها سدساً واربعا ونصفا فان فلك الشمس يدور في سنة وفلك زحل
 يدور في ثلثين سنة فيكون اذ دار زحل ثلث عشر اذ دار الشمس وادوار المشتري
 نصف سدس اذ دار الشمس فانه يدور في اثني عشر سنة ثم كما انه لا نهاية
 لاعداد دورات زحل لانها لا نهاية لاعداد دورات الشمس مع انه ثلث عشرة
 بل لا نهاية لاعداد دورات فلك الكواكب الثابتة التي يدور في سنة و
 ثلثين الف سنة مرة واحدة كما لا نهاية للحركة المشرقية التي للشمس في اليوم
 واللييلة مرة فلو قال قائل هذا مما يعلم استحالة ضرورة فيماذا ينفصلون
 عن قوله بل لو قال قائل اعداد هذه الدورات شفع او وتر او شفع ووتر جميعا
 او لا شفع ولا وتر فان قلتم شفع ووتر جميعا او لا شفع ولا وتر فيعلم بطلان
 ضرورة وان قلتم شفع فالشفع يصير وتر او واحد فكيف اعوز ما لا نهاية
 له واحدا فان قلتم وتر فالوتر يصير واحد شفعا فكيف اعوزه ذلك الواحد
 الذي يصير به شفعا فلن مكمل القول بانه ليس وتر ولا شفع فان قيل انما
 يوصف بالشفع والوتر المتناهية ما لا يتناهى لا يوصف به قلنا فجمله
 مركبة من آحادها سدس وعشر كما سبق ثم لا يوصف بشفع ولا وتر يعلم بطلان
 ضرورة من غير نظر فيما ينفصلون عن هذا فان قيل محل الغلط في قولكم
 انه جملة مركبة من آحاد فان هذه الدورات معدومة اما الماضي فقد

انقضى واما المستقبل فلم يوجد واجملة اشارة الى موجودات حاضرة ولا
 موجودات ههنا قلت العدد ينقسم الى الشفع والوتر ويستحيل ان يخرج
 سواء كان المعدود موجودا باقيا او فانيا فاذا فرضنا عددا من الافراس
 لزمنا ان نعتقد انه لا خلوص كونه شفعا او وترا سواء قدرناها معدومة
 او موجودة فان اقدمت بعد الوجود لم تغير هذه القضية على ان تقول
 لهم لا يستحيل على اصلكم موجودات حاضرة هي آحاد متغايرة بالوصف ولا
 نهاية لها وهي نفوس الادميين المفارقة للابدان بالموت فهي موجودة
 لا توصف بالشفع ولا بالوتر فبغير تنكرون على من يقول بطلان هذا يعلم
 ضرورة كما ادعيتم بطلان تعلق الارادة القدية بالاحداث ضرورة وهذا
 الراي في النفوس هو الذي اختاره ابن سينا واعلمه مذهب ارسطو طاليس
 فان قيل الصحيح راي افلاطون وهوان النفوس قديمة وهي واحدة
 وانما تنقسم في الابدان فاذا افارقتها عادت الى اصلها واخذت قبلة
 فهذا اقيح واشنع واولى بان ينفق نخالفا ضرورة العقل فانا نقول
 زيد عين نفس عمر او غير فان كان عينه فهو باطل بالضرورة فان كل
 واحد يشعر بنفسه ويعلم انه ليس هو نفس غيره ولو كان هو عينه لتساوى
 في العلوم التي هي صفات ذاتية للنفوس فاخلط مع النفوس في كل
 اضافة وان قلتم انه غير وانما انقسم بالتعلق بالابدان قلت

وانقسام الواحد الذي ليس له عظم في الحجم وكمية مقدارية بحال بضرورة
 العقل فكيف يصير الواحد اثنين بل القابل الالفانم يعود الى التجرئة يعود
 ويصير واحدا بل هذا العقل فما له عظم وكمية كما البحر ينقسم بالجداول
 والانهار ثم يعود الى البحر فاما ما لا كمية له فكيف ينقسم والمقصود من
 هذا كله ان يبين انهم لم يعجزوا خصومهم عن معقدهم في تعلق الارادة
 القدية بالاحداث الابدعوي الضرورة وانهم لا ينفصلون عن تبيين
 الضرورة عليهم في هذه الامور على خلاف معقدهم وهذا لا يخرج عنه
فان قيل فهذا ينقلب عليكم في ان الله تعالى قبل خلق العالم كان قادرا
 على الخلق بقدر سنة وستين ولا نهاية لقدرة فكان صبر ولم يخلق ثم
 خلق ومدة الترك متناهية او غير متناهية فان قلتم متناهية صار وجود
 البارئ متناهي الاول وان قلتم غير متناهية فقد انقضت مدة فيها
 امكانات لانها لا اعدادها **قلت** للذة والزمان مخلوقان عندنا
 وستين حقيقة الجواب عن هذا في الانفصال عن ذليلهم الثاني
فان قيل وبم تنكرون على من ترك دعوى الضرورة ويدل عليه من
 وجه اخر وهو ان الاوقات متساوية في جواز تعلق الارادة بها فما الذي
 يترقعا معينا عما بعد وعما قبله وليس محال ان يكون التقدم والتاخر
 مراد ابل في البياض والسواد والحركة والسكون فانكم تقولون يحدث

يترق

البياض بالارادة القدية والحل قابل للسواد قبوله للبياض فلم تعلق الارادة
 القدية بالبياض دون السواد وما الذي يبرأ هذا الممكنين عن الاخر وتعلق
 الارادة به ونحن بالضرورة نعلم ان الشيء لا يتميز عن مثله الا بخصيص ولو
 جاز ذلك لجاز ان يحدث العالم وهو ممكن الوجود كما انه ممكن العدم و
 جانب الوجود المماثل لجانب العدم في الامكان غير مخصص وان قلتم ان
 الارادة خصت فالتسوال على اختصاص الارادة وانها لم تختص
 وان قلتم القديم لا يقال له لم فيمكن العالم قديما ولا يطلب صانعه وسببه لان
 القديم لا يقال فيه لم فانه جاز تخصص القديم بالاتفاق باحد الممكنين فغاية
 المستبعد ان يقال العالم مخصوص بهيئة مخصوصة كان يجوز ان يكون على
 هيئة اخرى بدلا عنها فيقال وقع كذلك اتفاقا كما قلتم اختصت الارادة
 بوقت دون وقت وهيئة دون هيئة اتفاقا وان قلتم ان هذا التسوال غير
 لازم لانه وارد على كل ما يريد وعائد على كل ما يقدر فقول لابل هذا
 التسوال لازم لانه عائد في كل وقت وملازم لمن خالفنا على كل تقدير **قلت**
 انما وجد العالم حيث وجد وعلى الوصف الذي وجد وفي المكان الذي وجد
 بالارادة والارادة صفة من شأنها تتميز الشيء عن مثله ولولا ان هذا شأنها
 لوقع الاكتفاء بالقدرة ولكن لما تساوى نسبة القدرة الى الضدين ولم يكن
 بدن مخصص للشيء عن مثله فيقول للقديم وذاك القدرة صفة من شأنها

تخصيص الشيء عن مثله فقول القائل لم اختصت الارادة باحد المثلين كقول
القائل لم اقصي العلم الاحاطة بالمعلوم على ما هو به فيقال لان العلم عبارة
عن صفة هذا شأنها وكذا الارادة عبارة عن صفة هذا شأنها وشأنها
تميز الشيء عن مثله فان قيل اثبات صفة شأنها تميز الشيء عن مثله غير
معقول بل هو متناقض فان كونه مثلاً معناه انه لا يتميز له وكونه مميزاً معناه
انه ليس مثلاً له ولا ينبغي ان يظن ان السوادين في محلين متماثلان من كل
وجه لان هذا في محل واحد والآخر في محل آخر وهذا يوجب التمييز ولا السوادان في
وقتين في محل واحد متماثلان مطلقاً لان هذا فارق ذلك في الوقت فكيف
يتساوى من كل وجه واذا قلنا السوادان متماثلان عيناً به في السوادية
مضافاً اليه على الخصوص لا على الاطلاق والافلو اتحاد المحل والزمان
ولم يبق تغاير لم يعقل سوادان ولا عقلت اثنينية اصلاً يحقق هذا ان
لفظ الارادة مستعانة من ارادتنا ولا يتصور معنا ان نميز بالارادة الشيء
عن مثله بل لو كان بين يدي العطشان قدحان من الماء متساويان من كل
وجه بالاضافة الى غرضه لم يمكن ان ياخذ احدهما بل انما ياخذ ما يراه احسن
واخف واقرّب الى جانب يمينه ان كانت عادة تحريك اليمين او يسار
من هذه الاسباب اما خفي واما جلي والافلا يتصور تمييز الشيء عن مثله
بحال **الاعتراض** من حين الاول ان قولكم ان هذا لا يتصور عن قوم

ضرورة او نظراً ولا يمكن دعوى واحد منهما وتمثيلكم بارادتنا متماثلة
فاسدة ايضا هي المقايضة في العلم وعلم الله يفارق علمنا في امور كثيرة فلم
يبعد المفارقة في الارادة بل هو كقول القائل ذات موجودة لا خارج العالم
ولا داخله ولا متصل ولا منفصل لا لعقل لانا لا نعقله في حقنا قيل
هذا عمل توهمك واما ادلة العقل فقد ساقف العقلاء الى التصديق
بذلك فم تنكرون على من يقول دليل العقل ساق الى اثبات صفة لله
تعالى من شأنها تميز الشيء عن مثله فان لم يطابقها اسم الارادة فليست
باسم آخر فلا مشاحة في الاسماء وانما اطلقناها نحن باذن الشرع والا
فلا ارادة موضوع في اللغة لتعيين ما فيه غرض ولا غرض في حق الله وانما
المقصود المعنى دون اللفظ على انه في حقنا لا نسلم ان ذلك غير متصور
فانا نفرض مرتين متساويتين بين يدي المتشوق اليهما العاجز عن تناولهما
جميعاً فانه ياخذ احدهما لا محالة بصفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله
وكل ما ذكرتموه من المخصصات من الحسن والقرب فيميز الاخذ فانا
نقدر على فرض انفاً وبقي مكان لاخذ فانتهم بين امرين اما ان قلتم انه
لا يتصور التساوي بالاضافة الى اغراضه قط فهو حافة وفرضه ممكن
واما ان قلتم التساوي اذا فرض بقي الرجل المتشوق ابداً متجراً ينظر اليه
فلا ياخذ احدهما بمجرّد الارادة والاختيار المنفك عن الغرض وهو ايضا

محال يعلم بطلانه ضرورة فاذا لا بد لكل ناظر شاهدا او غايبا في تحقيق
 الاختيارى من ثبات صفة شائها تخصيص الشيء عن مثله **الوجه الثاني**
في الاعتراض هو اننا نقول انتم في مذهبكم ما استغنيت عن تخصيص
 الشيء عن مثله فان العالم وجد من سببه الموجب له على هيئات مخصوصة
 تماثل تقايرها فلم يختص بعض الوجوه واستحالة تمييز الشيء عن مثله في
 العقل وفي اللزوم بالطبع او بالضرورة لا يختلف فان قلتم ان النظام
 الكلي للعالم لا يمكن الا على الوجه الذي وجد فان العالم لو كان اصغرا واكبرا
 مما هو الان عليه لكان لا يتم هذا النظام وكذا القول في عدد الافلاك
 وعدد الكواكب وزعمتم ان الكبير يفارق الصغير والكثير يفارق القليل
 فيما يراد منه فليست تماثله بل هي مختلفة الا ان القوة البشرية تضعف
 عن درك وجوه الحكمة في مقاديرها وتفاصيلها وانما يدرك الحكمة في
 بعضها كالحكمة في ميل فلك البروج عن معدل النهار والحكمة في الاوج
 وفلك الخارج المركز والاكثر لا يدرك السرفها ولكن يعرف اختلافها
 ولا يبعد ان تميز الشيء عن خلافه لتعلق نظام الامر به واما الاوقات
 فتشابهة قطعا بالنسبة الى الامكان والى النظام ولا يمكن ان يدعى
 انه لو خلق بعد ما خلق او قبله بلخطة لما تصوّر النظام فان تماثل الاحوال
 يعلم بالضرورة فنقول نحن وان كنا نقدر على معارضتكم بمثله في الاحوال

ادق قال قائلون خلقه في الوقت الذي كان الاصلح الخلق فيه لكان لا يقتصر
 على هذه المقابلة بل يفرض على اصلكم تخصيصا في موضعين لا يمكن ان يقدّر
 فيه اختلاف احدهما اختلاف جهة الحركة والاخر تعيين موضع القطب في
 الحركة عن المنطقة اما القطب فيسا ان السماء كرة متحركة على قطبين
 كأنهما ثابتان وكرت السماء متشابهة الاجزاء فانها بسيطة لاسيما
 الفلك الاعلى الذي هو التاسع فانه غير كوكب اصلا وهو متحرك على
 قطبين شمالي وجنوبي فنقول ما من نقطتين متقابلتين من النقط التي
 لانهاية لها عندهم الا وتصور ان يكون هو القطب فلم تعين نقطتا
 الشمال والجنوب للقطبية والاثبات ولم لم يكن خط المنطقة ما را
 بالنقطتين حتى يعود القطب الى نقطتين متقابلتين على المنطقة فان
 كان في مقدار كبير السماء وشكله حكمة فما الذي يميز محل القطب عن غيره
 حتى تعين لكونه قطبا وذا ساير النقط وجميع النقط تماثله وجميع
 اجزاء الكرة متساوية وهذا لا يخرج عنه **فان قيل** لعل الموضع
 الذي عليه نقطة القطب يفارق غيره بخاصية تناسب كونه محلا
 للقطب حتى ثبت وكأنه لا يفارق مكانه ويجزم ووضعه وان ما يفرض
 اطلاقا عليه من الاسماء وناير مواضع الفلك يتبدل بالدور وضعها
 من الارض ومن الافلاك والقطب ثابت الموضع فليعلم ذلك الموضع

كان أولى بان يكون ثابت الوضع من غير ذلك ففي هذا تصرح بتفاوت
 اجزاء الكون الاولى في الطبيعة وانها ليست متشابهة الاجزاء وهو
 على خلاف اصلكم اذ اصل ما استدلتتم به على لزوم كون السماء كروي الشكل
 انه بسيط الطبيعة متشابه لانفاوت فيه وبسط الاشكال الكون فان
 التوزيع والتدليس وغيرهما يقتضي خروج الزوايا وتفاوتها وذلك
 لا يكون الا بامزيد على الطبع البسيط ولكنه وان خالف مذهبكم فليس
 يندفع الالتزام به فان السؤال في تلك الخاصية قائم اذ ساير الاجزاء هل
 كان قابلا لتلك الخاصية ام لا فان قالوا نعم فلم تختص الخاصية من بين
 المتشابهات ببعضها وان قالوا لم يمكن ذلك لاف ذلك الموضع وسائر
 الاجزاء لا يقبلها فتقول ساير الاجزاء من حيث انها جسم قابل للصورة
 متشابهة بالضرورة وتلك الخاصية لا يستحقها ذلك الموضع بمجرد
 كونه جسما ولا بمجرد كونه سماء فان هذا المعنى شيا ركه فيه ساير اجزاء السماء
 فلا بد وان يكون تخصيصه به تحكما وبصفة من شأنها تخصيص الشيء عن
 مثله والافكا يستقيم لم قولهم ان الاحوال في قول وقوع العالم فيها متساوية
 يستقيم خصوصهم ان يقولوا ان اجزاء السماء في قول المعنى الذي صار لاجله
 ثبوت الوضع أولى من تبدل الوضع متساوية وهذا لا يخرج منه الالتزام
 الثاني تعيين جهة حركة الافلاك بعضها من المشرق الى المغرب وبعضها

مع تساوي الجهات ما سببها وتساوي الجهات كسواي الاوقات من غير
 فرق فان قيل لو كان الكل يدور من جهة واحدة لما تبانت اوضاعها
 ولم يحدث مناسبات الكواكب بالثلث والتدليس والمقارنة وغيرها
 وكان الكل على وضع واحد لا يختلف قط وهذه المناسبات مبداء الحوادث
 في العالم قلت التنازل من اختلاف جهة الحركة بل نقول ان الفلك الاعلى
 تحرك من المشرق الى المغرب والذي تحته بالعكس كل ما يمكن تحصيله بهذا
 يمكن تحصيله بعكسه وهو ان تحرك الاعلى من المغرب الى المشرق وما تحته
 في مقابله فيحصل التفاوت وجهات الحركة بعد كونها دورية وبعد كونها
 متقابلة متساوية فلم تميز جهة عن جهة مماثلها فان قالوا الجهات متقابلة
 متضادة فان كيف يتساوى ان قلنا هذا كقول القائل التقدم والتأخر
 في وجود العالم يتضادان فكيف يدعى تشابههما ولكن زعموا انه يعلم
 تشابه الاوقات بالنسبة الى امكان الوجود والى كل مصلحة تتصور فيها
 في الوجود فكذلك يعلم تساوي الاحياز والاضاع والاماكن والجهات
 بالنسبة الى قبول الحركة وكل مصلحة يتعلق بها فان ساعلم دعوى الاختلاف
 مع هذا التشابه جازلخصومهم دعوى الاختلاف في الاحوال والهيئات
 ايضا **الاعتراض الثاني** على اصل دليلهم ان يقال استبعدتم حدوث
 حادث من قديم ولا بد لكم من الاعتراض به فان في العالم حوادث ولها اسباب

فان قلتم الحوادث استندت الى الحوادث الى غير النهاية فهو محال وليس ذلك
معتقدا قائل ولو كان ذلك ممكنا لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع واثبات
واجب الوجود وهو مستند للممكنات واذ كانت الحوادث لها طرف ينتهي
اليه تسلسلا فيكون ذلك الطرف هو القديم فلا بد اذا على اصله من تحيز
صدور حادث من قديم **فان قيل** نحن لا نبعد صدور حادث من قديم
اي حادث كان بل نبعد صدور حادث هو اول الحادث من القديم اذ لا
يفارق حالة الحدوث ما قبله في ترجيح جهة الوجود لا من حيث حضور وقت
ولا آلة ولا شرط ولا طبيعة ولا غرض ولا سبب من الاسباب فاما اذا
لم يكن هو الحادث الاول جاز ان يصدر منه عند حدوث شيء آخر سبب
استعداد المحل القابل وحضور الوقت الموافق او ما يجري هذا المجرى
قلت فالسؤال في حصول الاستعداد وحضور الوقت وكل ما يتجدد
قائم فاما ان يتسلسل الى غير نهاية واما ان ينتهي الى قديم يكون اول حادث
منه **فان قيل** المواد القابلة للصور والاعراض والكميات ليس
شي منها حادثا والكميات الحادثة هي حركة الافلاك اعني الحركة الدورية
وما يتجدد من الاوصاف الاضافة لها من التثليث والتقسيم والتوزيع هي
نسبة بعض اجزاء الفلك والكواكب الى بعض بعضها نسبة الارض
الى الارض كما يحصل من الطلوع والشرق والزوال عن منتهى الارتفاع

والبعد عن الارض يكون الكواكب في الاوج والقرب يكونها في الحضيض و
الميل عن بعض الاقطار يكون في الشمال والجنوب وهذه الاضافة لازمة
للمحركة الدورية بالضرورة فوجهها الحركة الدورية واما الحوادث فيما
يجوز معرفته فلك القمر هو العناصر فما يعرض فيها من كون وفساد او من
او فراق او استحالة من صفة الى صفة فكل ذلك حوادث مستند بعضها
الى بعض في تفصيل طويل وبالاخرة ينتهي مبادئ اسبابها الى الحركة السماوية
الدورية ونسب الكواكب بعضها الى بعض ونسبتها الى الارض فيخرج من
مجموع ذلك ان الحركة الدورية الدائمة الابدية مستند الحوادث كلها
وحركة السماء حركتها الدورية نفوس السموات فانها حجة نازلة من
نفوسنا بالنسبة الى ابداننا ونفوسها قديمة فلا حرم الحركة الدورية
التي هي موجهها ايضا قديمة ولما تشابه احوال النفوس لكونها قديمة
تشابه احوال الحركات اي حركة كانت دائمة ابدًا فاذا لا يتصور ان
يصدر الحوادث من قديم الابواب اسطة حركة دورية ابدية تشبه القديمة
من وجه فانه دائم ابدًا ويشبه الحادث من وجه فان كل جز فرض منه كان
حادثا بعد ان لم يكن فهو من حيث انه حادث باجرائه وضافاته مبداء الحوادث
ومن حيث انه ابدى متشابه الاحوال صادر عن نفس ازلية فان كان في
العالم حوادث فلا بد من حركة دورية وفي العالم حوادث فالحركة الدورية

الابدية ثابتة **قلت** هذا التطويل لا يفيدكم فان الحركة الدورية التي
 هي المستندة لثبات قدمية فان كان قدما كيف صار مبدأ الاول الحوادث
 وان كانت حادثة افقرت الى حادث آخر ويتسلسل وقولكم انه من وجه
 يشبه القديم ومن وجه يشبه الحادث فانه ثابت متجدد اي هو ثابت
 المتجدد ومتجدد البتة فقولوا هو مبدأ الحوادث من حيث انه ثابت
 او من حيث انه متجدد البتة فان كان من حيث انه ثابت فكيف صدد من
 متشابه الاحوال شيئا في بعض الاحوال دون البعض وان كان من حيث انه متجدد
 فما سبب تجدده في نفسه فيحتاج الى سبب آخر ويتسلسل فهذا غاية
 تقرير الالتزام ولهم في الخروج عن هذا الالتزام نوع احتمال شئنا ان
 بعض المسائل بعد هذه كمال يطول كلام هذه المسئلة بانشتاب شجون
 الكلام وفنونه على اناسين ان الحركة الدورية لا يصلح ان يكون مبدأ
 الحوادث وان جميع الحوادث مخترعة لله ابتداء من غير واسطة وبطل
 ما قالوا من كون السماء حيوانا متحركا بالاختيار حركة نفسية كحركة
دليل ثانيا لهم في المسئلة زعموا ان القايل بان العالم عن الله متاخر
 تعالى متقدم عليه ليس تحلوا ما ان يريد به انه متقدم بالذات لا بالزمان
 كتقدم الواحد على الاثنين كتقدم الواحد على الاثنين فانه بالطبع مع
 انه يجوز ان يكون معه الوجود الزماني او كتقدم العلة على المعلول

مثل تقدم حركة الشخص على حركة الظل التابع له وحركة اليد مع حركة
 الحاتم وحركة اليد في الماء مع حركة الماء فانها متساوية في الزمان و
 بعضها علة وبعضها معلول اذ يقال تحرك الظل بحركة الشخص وتحرك
 الماء بحركة اليد في الماء ولا يقال تحرك الشخص بحركة الظل وتحرك اليد
 بحركة الماء وان كانت متساوية فان اريد بتقدم الباري على العالم
 هذا لزم ان يكونا حادثين وقد بين واستحال ان يكون احدهما قدما
 والاخر حادثا وان اريد به ان الباري متقدم على العالم والزمان
 لا بالذات بل بالزمان فاذا قبل وجود العالم والزمان زمان كان العالم
 فيه معدوما اذ كان العدم سابقا على الوجود وكان الله سابقا
 بمدة مديدة لها طرف من جهة الآخر ولا طرف لها من جهة الاول فاذا
 قبل الزمان زمان لانهاية له وهو متناقص لاجله يستحيل القول بحلوه
 الزمان واذا وجب قدم الزمان وهو عبارة عن قدر الحركة وجب قدم
 الحركة وجب قدم المتحرك الذي يليه الزمان بدوام حركة **الاعتراض**
 هو ان يقال الزمان حادث ومخلوق وليس قبله زمان اصلا ونعني
 بقولنا ان الله تعالى متقدم على العالم والزمان انه كان ولا عالم ثم
 كان ومعه عالم ومفهوم قولنا كان ولا عالم وجود ذات الباري على
 ذات العالم فقط ومفهوم قولنا كان ومعه عالم وجود ذاتين فقط

فعني بالتقدم انفراده بالوجود فقط والعالم كشيء واحد ولو قلنا
 كان الله ولا عيسى مثلاً ثم كان وعيسى معه لم يتضمن اللفظ الا وجود
 ذات وعدم ذات ثم وجود الذاتين وليس من ضرورة ذلك تقدير
 شيء ثالث وان كان الوهم لا يستكن عن تقدير ثالث فلا النفات الى
 اغالط الاوهام **فان قيل** لقولنا كان الله ولا عالم مفهوم ثالث
 سوء وجود الذات وعدم العالم بدليل اننا لو قدرنا عدم العالم في
 المستقبل كان وجود ذات وعدم ذات حاصل ولم يصح ان يقول كان
 الله ولا عالم بل الصحيح ان يقول يكون الله ولا عالم ونقول للماضى كان الله
 ولا عالم وبين قولنا كان ويكون فرق اذ ليس بنوب واحد مما نابا لآخر
 فليبحث عما يرجع اليه الفرق ولا شك في انهما لا يفرقان في وجود
 الذات ولا في عدم العالم بل في معنى ثالث فانا اذا قلنا لعدم العالم
 في المستقبل كان الله ولا عالم قيل لنا هذا خطأ فان كان انما يقال
 على ما مضى فدل ان تحت لفظ كان مفهوم ثالث وهو الماضى والماضى
 بذاته هو الزمان والماضي بغيره هو الحركة فانهما تمضي بمضى الزمان في
 لزوم ان يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى الى وجود العالم
قلت المفهوم الاصيل من اللفظين وجود ذات وعدم ذات
 والامر الثالث الذي فيه افتراق اللفظين نسبة لازمة بالاضافة اليها

بدليل اننا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل ثم قدرنا بعد ذلك وجوداً ثانياً
 لكنا عند ذلك نقول كان الله ولا عالم ويصح قولنا سواء اردنا به العدم
 الاول والعدم الثاني الذي هو بعد الوجود وآية ان هذه نسبة ان
 المستقبل بعينه يجوز ان يصير ماضياً فيعبر عنه بلفظ الماضي وهذا كله
 بجزر الوهم عن فهم وجود مبتدأ الامع وجود تقدير قبله وذلك القبل
 الذي لا ينفك الوهم عنه يظن انه شيء محقق موجود هو الزمان وهو
 كجزر الوهم عن ان يقدر تناهي الجسم في جانب الراس مثلاً الاعلى سطح له
 فوق فيتوهم ان وراء العالم مكاناً اماماً واما خلاء واذا قيل ليس فوق
 سطح العالم فوق ولا بعد ابعد منه كاع الوهم عن الادعان لقبوله كما اذا
 قيل ليس قبل وجود العالم قبل هو وجود محقق يفر عن قبوله كما جاز ان
 يكون الوهم في تقديره فوق العالم خلا هو بعد لا نهاية له مخطياً بان يقال
 له الخلا ليس مفهوماً في نفسه واما البعد فهو تابع للجسم الذي يتبعه
 اقطاره فاذا كان الجسم متناهياً كان البعد الذي هو تابع له متناهياً
 فانقطع الملاء والخلا غير مفهوم في نفسه فثبت انه ليس وراء العالم
 لا خلا ولا ملاء وان كان الوهم لا يدع عن قبوله فكذلك يقال كما ان
 البعد المكاني تابع للجسم فالبعد الزماني تابع للحركة فانه امتداد الحركة
 كما ان ذلك امتداد اقطار الجسم وكما ان قيام الدليل على تناهي اقطار

الجسم منع من اثبات بعد وراه قيام الدليل على تناهي الحركة من طرفيه
 منع من تقدير بعد زمني وراه وان كان الوهم متشبيهاً بجماله وتقدريه
 يرعوى عنه اذ لا فرق بين البعد الزمني الذي ينقسم العبارة عنه
 عند الاضافة الى قبل وبعد وبين البعد المكاني الذي ينقسم العبارة
 عنه عند الاضافة الى فوق وتحت فان جاز اثبات فوق لا فوق فوقه
 جاز اثبات قبل ليس قبله قبل محقق الاخيال وهمي كما في الفوق وهذا
 لازم فليست امل فانهم انفقوا على انه ليس وراء العالم لا خلا ولا ملاء
 فان قيل هذه الموازنة معوجة لان العالم ليس له فوق ولا تحت
 بل هو كروي وليس للكرة فوق تحت بل ان سميت جهة فوقاً من حيث انه
 على رأسك والآخر جلك فهو اسم تجدد له بالاضافة اليك والجهة
 التي هي تحت بالاضافة اليك فوق بالاضافة الى غيرك اذا قدت على
 الجانب الآخر من كرة الارض واقفاً كما في اخمص قدمه اخمص قدمك
 بل الجهة التي تقدر ما فوقك من اجزاء السماء انها هوبهية تحت الارض
 ليلا وما هو تحت الارض يعود الى فوق الارض بالدقة واما الاول
 لوجود العالم لا يتصور ان ينقلب اخر او هو كما لو قد زنا خشية احد
 طرفها غليظ والاخر دقيق واصطفاً على ان نسمي الجهة التي على الدقيق
 فوقاً الى حيث ينتهي والجانب الآخر تحتاً لم يظهر بهذا اختلاف ذاتي في

جواب

اجزاء العالم بل هي اسام مختلفة قيامها بهيئة هذه الخشبة حتى لو عكس
 وضعها انعكس الاسم والعالم لم يتبدل فالفوق والتحت نسبة محضة
 اليك لا تختلف اجزاء العالم وتسطوحه فيه واما العدم المقدم على
 العالم والنهاية الاولى لوجوده ذاتي له لا يتصور ان يتبدل فيصير اخر
 ولا العدم المقدّر عندنا العالم الذي هو عدم لاحق يتصور ان
 يصير سابقاً فطراً فانهاية وجود العالم الذي احدهما اول والثاني آخر
 طرفان ذاتيان ثابتان لا يتصور التبدل فيه بتبدل الاضافات اليه
 بخلاف الفوق والتحت فاذا امكنا ان نقول ليس للعالم فوق ولا تحت
 ولا يمكنهم ان يقولوا ليس لوجود العالم قبل ولا بعد واذ ثبت القبل
 والبعء فلا معنى للزمان سوى ما يعبر عنه بالقبل والبعء **قلت** لا
 فرق فانه لا غرض في تعيين لفظ الفوق والتحت بل بعدد اللفظ الورد
 والمخرج ونقول للعالم داخل وخارج فهل خارج العالم شيء من ملاء او
 خلاء فسيقولون ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء وان عنيتم بالخارج
 سطح الاعلى فله خارج وان عنيتم غير فالاخراج له وكذلك اذا قيل
 لنا هل لوجود العالم قبل فلنا ان عنيتم به انه هل لوجود العالم بداية اي
 طرف منه ابتداء فله قبل على هذا كما للعالم خارج على ما قيل ان الطرف المكشوف
 والمنقطع السطح وان عنيتم بقبل شيئاً اخر فلا قبل للعالم كما انه اذا عني

خارج العالم شيئا آخر سوى السطح قيل لا خارج للعالم فان قلتم لا يعقل
 مبتداء وجوده لا قبل له فيقال ولا يعقل متناهي وجوده من الجسم لا خارج
 له فان قلت خارج السطح الذي هو منقطعة لا غير قلت اقبله بداية
 وجوده الذي هو طرفه لا غير بقي انا نقول ان الله وجودا ولا عالم معه
 وهذا القدر ايضا لا يوجب اثبات شئ آخر فالذي يدعى على ان هذا
 عمل الوهم انه مخصوص بالزمان والمكان فان الخصم وان اعتقد قد جسم
 يدعى وهم لتقدير حدوثه ونحن وان اعتقدنا حدوثه ربما اذعن ههنا
 لتقدير قدمه هذا في الجسم فاذا رجعنا الى الزمان لم يقدر الخصم على تقدير
 حدوث زمان لا قبل له وخلاف المعتقد يمكن وضعه في الوهم تقديره
 فرضا وهذا مما لا يمكن وضعه في الوهم كما في المكان فان من يعقد متناهي
 الجسم ومن لا يعقد كل واحد يعجز عن تقدير جسم ليس وراءه لا خلاء ولا ملاء
 بل لا يدعى وهم لقبول ذلك ولكن قيل صرح العقل اذ لم يمنع وجود
 متناه حكيم الدليل لا يلفظ الى الوهم فكذلك صرح العقل لا يمنع وجودا
 مقبولا ليس قبله شئ وان قصر الوهم عنه فلا يلفظ اليه لان الوهم كالم
 يالف جسم متناهي الا ويجنبه جسم آخر او هواء تخيله خلاء لم يتمكن من
 ذلك في الغايب فكذلك لم يالف الوهم حادثا لا بعد شئ آخر فكأن عن
 تقدير حادث ليس له قبل هو شئ موجود قد انقضى فهذا هو سبب الغلط

ولكن قد

والمقاومة حاصله بهذه المعارضة والله ولي التوفيق **صيغة ثانية**
لهم في الزمان قدم الزمان قالوا لا شك في ان الله تعالى عنكم كما
 قادرا على ان يخلق العالم قبل ان خلقه بقدر سنة ومائة سنة والف سنة
 وان هذه التقديرات متفاوتة في المقدار والكمية فلا بد من اثبات شئ
 قبل وجود العالم ممتد مقدما بعضه امد واطول من البعض **فان قلتم**
 لا يمكن اطلاق لفظ السنين الا بعد حدوث الفلك ودوره فلتترك
 لفظ السنين ولنورد صيغة اخرى فنقول اذا قدرنا ان العالم مزاول وجوده
 قد دار فلكه الى الآن بالف دورة مثلا فهل كان الله قادرا على ان يخلق
 قبله عالما ثانيا مثله بحيث ينتهي الى زماننا هذا بالف ومائة دورة
 فان قلتم لا فانه انقلب للقديم من العجز الى القدرة او العالم من الاستحالة
 الى الامكان وان قلتم نعم ولا بد منه فهل كان يقدر على ان يخلق عالما
 ثالثا بحيث ينتهي الى زماننا بالف ومائة دورة فلا بد من نعم فنقول
 هذا العالم الذي سميناه بحسب ترتيبنا في التقدير ثالثا وان كان هو
 الا سبق هل امكن خلقه مع العالم الذي سميناه ثانيا فكان ينتهي اليها
 بالف ومائة دورة والآخر بالف ومائة دورة ومما متساويان في مسافة
 الحركة وسرعتهما وان قلتم نعم فهو محال اذ يستحيل ان يتساوى حركتان
 في السرعة والبطء ثم ننهيان الى فتوا واحد اعداد متفاوتة وان قلتم

ان العالم الثالث الذي ينتهي بالقوميات ودره لا يمكن ان يخلق مع
العالم الثاني الذي ينتهي الينا بالف ومائة دورة بالابد وان يخلقه
قبله بمقدار يساوي المقدار الذي تقدم العالم الثاني على العالم الاول
وسميناه اولاً لانه اقرب الى الحق مما اذا ارتفعنا من وقتنا اليه بالنقد
فيكون قد امكن ان هو ضعف مكان الاخر ولا بد من مكان اخر هو ضعف
الكل فهذا الامكان المقدار الممكن الذي بعضه اطول من البعض بمقدار
معلوم لاحقيقة له الا الزمان فليست هذه الكميات المقدرة صفة
ذات الباري تعالى عن التقدير ولا صفة عدم العالم اذا عدم ليس شيئاً
حتى سقد بمقادير مختلفة والكمية صفة فيستدعي ذاكية وليس ذلك
الحركة ولا الكمية الا للزمان الذي هو قد الحركة فاذا قبل العالم عند
شيء فكمية متناقضة وهو الزمان فقبل العالم عندكم زمان **الاعراب**
ان كل هذا من عمل الوهم واقرب طريقتي في دفعة المقابلة للزمان بالمكان
فانا نقول هل كان في قدرة الله تعالى ان يخلق الفلك الاعلى في سمة
اكبر مما خلقه بذراع فان قالوا لا فهو عجيز وان قالوا نعم فبذراعين وثلاثة
اذرع فكذلك يرتقي الى غير نهاية ونقول في هذا اثبات بعد وراء
العالم له مقدار وكمية اذا الاكبر بذراعين ما كان يشغل ما يشغله الاكبر
بذراع فوراء العالم بحكم هذا كمية تستدعي كمية وهو الحجم والخلاء

فدرة

فوراء العالم خلاء او ملاء فما الجواب عنه وكذلك هل كان الله قادراً
على ان يخلق كثر العالم اصغر مما خلقه بذراع ثم بذراعين وهل بين
التقديرين تفاوت فيما يشفي من الملاء والشغل للاحياء اذ الملاء المشوي
عند نقصان ذراعين اكثر مما يشفي عند نقصان ذراع فيكون الخلاء
مقداراً والخلاء ليس شيئاً فكيف يكون مقداراً وجوابنا في تحصيل الوهم
تقدير الامكانيات الزمانية قبل وجود العالم لجوابكم في تحصيل الوهم
تقدير الامكانيات المكانية وراء وجود العالم ولا فرق **فان قيل**
نحن لانقول ان ما ليس يمكن فهو مقدور وكون العالم اكبر مما هو عليه
او اصغر منه ليس يمكن فلا يكون مقدوراً وهذا العذر باطل من ثلاثة
اوجه احدها ان هذا مكابرة العقل فان العقل في تقدير العالم اكبر و
اصغر مما هو عليه بذراع ليس هو كتقدير الجمع بين السواد والبياض
والوجود والعدم والمتنع هو الجمع بين النفي والاثبات واليه ترجع
الحالات كلها فهو تحكم فاستد باراد **الثاني** انه اذا كان العالم
على ما هو عليه لا يمكن ان يكون اكبر منه ولا اصغر فوجوده على ما هو
عليه واجب لا يمكن والواجب مستغن عن علة فقولوا بما قاله الدهر
من في الصانع ونفي سبب هو مستبب الاسباب وليس هذا مذهبكم
الثالث هو ان هذا الفاسد لا يجر الخضم عن مقابله بمثله

فيقول انه لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكنا بل وافق الوجود الامكان
 من غير زيادة ولا نقصان فان قلتم وقد اشغل القديم من القدرة الى
 العجز قلنا لان الوجود لم يكن ممكنا فلم يكن مقدورا وامتناع حصول
 ما ليس يمكن لا يدع على العجز وان قلتم انه كيف كان متمنا فصار ممكنا
 قلنا ولم يستحيل ان يكون متمنا في حال ممكنا في حال وان قلتم
 الاحوال متساوية قيل لكم والمقادير متساوية فكيف يكون مقدرا
 ممكنا واكبر منه او اصغر بمقدار آخر متمنا فان لم يستحل ذلك لم يستحل
 هذا فهذه طريقة المقاومة والتحقيق في الجواب ان ما ذكره من تقدير
 الامكانيات لا معنى له وانما المسلم ان الله قديم قادر لا يمتنع عليه
 الفعل ابدا لو اراد وليس في هذا القدر ما يوجب اثبات زمان ممتد لا
 ان يضيف الوهم بتبليسه اليه شيئا آخر دليل ثالث لم على قدم
 العالم متمسكوا بان قالوا وجود العالم ممكن قبل وجوده اذ يستحيل ان
 متمنا ثم يصير ممكنا وهذا الامكان لا اول له اي لم يزل ثابتا ولم يزل
 العالم ممكنا وجوده اذ لا حال من الاحوال يمكن ان يوصف العالم فيه
 بانه متمنع الوجود فاذا كان الامكان لم يزل فالممكن على وفق الامكان
 ايضا لم يزل فان معنى قولنا انه ممكن وجوده انه ليس محالا وجوده فاذا كان
 ممكنا وجوده ابدا لم يكن محالا وجوده ابدا والا فان كان محالا وجوده

بد ابطال قولنا انه ممكن وجوده ابدا وان بطل قولنا انه ممكن وجوده
 بد ابطال قولنا ان الامكان لم يزل وان بطل قولنا ان الامكان لم
 يزل صح قولنا ان الامكان له اول واذا صح ان له اول كان قبل ذلك
 غير ممكن فيؤدي الى اثبات حال لم يكن العالم فيه ممكنا ولا كان الله عليه
 الاعتراض ان يقال للعالم لم يزل ممكن الحدوث فلا جرم ما منق
 الا ويتصور احداثه فيه واذا قدر موجودا ابدا لم يكن حادثا فلم يكن
 الواقع على وفق الامكان بل خلافة وهذا كقولهم في الامكان وهو ان
 تقدير العالم اكبر مما هو او خلق جسم فوق العالم ممكن وكذا الخ فوفق ذلك
 الآخر وهكذا الى غير نهاية فلا نهاية لامكان الزيادة ومع ذلك وجود
 ملاء مطلق لا نهاية له غير ممكن فكذلك حدوث لا ينتهي طرفه غير ممكن
 بل كما يقال الممكن جسم متناهي السطح ولكن لا تتعين مقادير في الصغر و
 الكبر فكذلك الممكن الحدوث ومبادئ الوجود لا تتعين في المقدم
 والتاخر واصل كونه حادثا متعين فانه الممكن لا غير دليل رابع لم وهو
 انهم قالوا كل حادث فاما المادة التي فيه تسبقه اذ لا يستغنى الحادث
 عن مادة فلا يكون للمادة حادثة وانما الحادث الصور والاعراض و
 الكيفيات على المواد وبينا ان كل حادث فهو قبل حدوثه لا يخلو اما
 يكون ممكن الوجود او متمنع الوجود او واجب الوجود ومحال ان يكون متمنا

لان المنع في ذاته لا يوجد قط ومحال ان يكون واجبا للوجود لذاته فالواجب لذاته لا يقدم قط فدل ان ممكن الوجود لذاته فاذا امكان الوجود حاصل له قبل وجوده وامكان الوجود وصف اضافي لا قوام له بنفسه فلا بد له من محل يضاف اليه ولا محل الا للمادة فيضاف اليها كما نقول هذه المادة قابلة للحرارة والبرودة او السواد والبياض او الحركة اى ممكن لها حدوث هذه الكيفيات وطريان هذه التغيرات فيكون الامكان وصفا للمادة والمادة لا يكون لها مادة فلا يمكن ان يحدث اذ لو حدث لكان امكان وجودها سابقا على وجودها وكون الامكان قائما بنفسه غير مضاف الى شئ مع انه وصف اضافي لا يعقل قائما بنفسه ولا يمكن ان يقال ان معنى الامكان يرجع الى كونه مقدورا وكون القديم عليه قادرا الا نعرف كون الشئ مقدورا الا بكونه ممكنا فنقول هو مقدور لانه ممكن وليس بمقدور لانه ليس بممكن فان كان قولنا هو ممكن يرجع الى انه مقدور فكانا قلنا هو مقدور لانه مقدور فليس بمقدور لانه ليس بمقدور وهو تعريف الشئ بنفسه فدل ان كون ممكنا قضية اخرى في العقل ظاهرة بها تعرف القضية الثانية وهي كونه مقدورا ويستحيل ان يرجع ذلك الى علم القديم بكونه ممكنا فان العلم يستدعي معلوما فالامكان المعلوم غير العلم لاحالة ثم هو وصف اضافي

فلا بد من ذات يضاف اليها وليس الا للمادة فكل حادث فقد سبقه مادة فلم يكن للمادة الاولى حادثة بحال **الاغراض** ان يقال الامكان الذي ذكره يرجع الى قضاء العقل وكل ما قلده العقل وجوده فلم يمنع عليه تقدير سميناه ممكنا وان امتنع سميناه مستحالا وان لم تقدر على تقدير عدمه سميناه واجبا فهذه قضايا عقلية لا يحتاج الى موجود حتى يجعل وصفه دليل ثلثه امورا حدها ان الامكان لو استدعي شيئا موجودا يضاف اليه ويقال انه امكانه لا يستدعي الامتناع شيئا موجودا يقال انه امتناعه وليس للمنع وجود في ذاته ولا مادة يطرأ عليها المحال حتى يضاف الامتناع الى المادة **الثاني** ان السواد والبياض بقضى العقل فيما قبل وجودهما بكونهما ممكنين فان كان هذا الامكان مضافا الى الجسم الذي يطريان عليه حتى يقال معناه ان هذا الجسم ممكن ان يسود او ان يبيض فاذا ليس البياض في نفسه ممكنا ولا له نعت الامكان وانما الممكن جسم والامكان مضاف اليه فنقول ما حكم نفس السواد في ذاته اهو ممكن او واجب او ممنوع ولا بد من القول بانه ممكن فدل ان العقل في القضية بالامكان لا ينظر الى وضع ذات موجود يضاف اليه الامكان **الثالث** ان نفوس الادميين عندهم جواهر قائمة بانفسها ليست بجسم ولا مادة ولا منطبعة

في مادة وهي حادثة على ما اختاره ابن سينا والمحققون منهم ولها امكان قبل
 حدوثها وليس لها ذات ولا مادة فامكانها وصف اضافي ولا يرجع الى
 قدرة القادر ولا الى الفاعل فالى ماذا يرجع فينقلب عليهم هذا الاشكال
فان قيل رد الامكان الى قضاء العقل محال اذ لا معنى لقضاء العقل
 بالامكان فالامكان معلوم وهو غير العلم بل العلم محيط به ويتبعه و
 يتعلق به على ما هو عليه والعلم لو قدر عدمه لم ينعدم المعلوم والمعلوم
 اذا قدر استغناء استغنى العلم فالعلم والمعلوم امران اثنان احدهما تابع
 والاخر متبوع ولو قدرنا اعراض العقلاء عن تقدير الامكان و
 غفلتهم عنه لكان قولنا لا يرتفع الامكان بل الممكنات في اعينها ممكنا
 في انفسها ولكن العقول غفلت عنها ولو عدت العقول والعقلاء
 لبقى الامكان محال واما الامور الثلاثة فلا حجة فيها فان الامتناع
 ايضا وصف اضافي يستدعي وجودا يضاف اليه ومعنى الممتنع الجمع
 بين الضدين فاذا كان المحل ابيض كان منسعا عليه ان يسود مع وجود
 البياض فلا بد من موضوع يشار اليه موصوف بصفة فعند ذلك يقابل
 ضده ممتنع عليه فيكون الامتناع وصفا اضافيا قايما بموضوع مضاف
 اليه واما الوجوب فلا يخفى انه مضاف الى الوجود الواجب واما الثالث
 وهو كون السواد في نفسه ممكنا فغلط فانه ان اخذ مجرد ادون محل

يحله كان منسعا لا ممكنا وانما يصير ممكنا اذا قدر هيئة في جسم والجسم ممكنا
 لتبدل هيئة والتبدل ممكن على الجسم والافليس للسواد نفس مفردة حتى
 يوصف بامكان **واما الثالث** وهو النفس فهي قلبية عند فريق
 ولكن ممكن لها التعلق بالابدان فلا يلزم على هذا ومن سلم حدوثه فقد
 اعتقد فريق منهم انه منطبع في المادة تابع للزاج على ما دل عليه كلام
 جالينوس في بعض المواضع فكون في مادة وامكانها مضاف الى
 مادتها وعلى مذهب من سلم انها حادثة وليست منطبعة فمعناه ان
 المادة ممكن لها ان يدبرها نفس ناطقة فيكون الامكان السابق
 على الحدوث مضافا الى المادة فانها وان لم تنطبع فيها فلها علاقة
 معها اذ هي المدبر والمستعملة لها فيكون الامكان راجعا اليها بهذا
 الطريق **والجواب** ان رد الامكان والوجوب والامتناع الى قضايا
 عقلية صحيح وما ذكرناه من ان معنى قضاء العقل علمه والعلم يستدعي
 معلوما فنقول له معلوم كما ان اللونية والحيوانية وسائر القضايا
 الكلية ثابتة في العقل عندهم وهي علوم لا يقال لامعلومها ولكن لا وجود
 لمعلوماتها في الاعيان حتى صرح الفلاسفة بان الكليات موجودة
 في الازدهان لا في الاعيان وانما الموجود في الاعيان جزويان شخصيتان
 وهي محسوسة غير معقولة ولكنها سببت لان نزع العقل منها قضية

بمجرة عن المادة عقلية فاذا اللونية قضية مفردة في العقل سوي
 السوادية والبياضية ولا يتصور لون في الوجود ليس بسواد ولا بياض
 ولا غير من الالوان وبثبت في العقل صورة اللونية من غير تفصيل و
 يقال هي صورة وجودها في الالوان لا في الالوان فان لم يمتنع هذا لم
 يمتنع ما ذكرناه واما قولهم لو قدر عدم العقلاء او غفلتهم ما كانت
 الامكان نعدم فقول ولو قدر عدمهم هل كانت القضايا الكلية
 وهي الاجناس والافانواع ينعدم فاذا قالوا نعم اذ لا معنى لها الا قضية
 العقل فكذلك قولنا في الامكان ولا فرق بين البابين وان زعموا
 انها يكون باقية في علم الله فكذلك القول في الامكان والالزام واقع و
 المقصود اظهار تناقض كلامهم واما العذر عن الامتناع بانه مضاف
 الى المادة الموصوفة بالشئ اذا كان تمتع عليه ضد فليس كل محال
 كذلك فان وجود شريك الله محال وليس ثمة مادة يضاف اليها
 الامتناع فان زعموا ان معنى استحالة الشريك ان افراد الله بذاته و
 توحده واجب الانفراد مضاف اليه فقول ليس بواجب على اصلكم فان
 العالم موجود معه فليس منفردا فان زعموا ان انفراده عن النظر في
 وتقيض الواجب متمنع وهو اضافة اليه **قلت** فمعنى مكان وجود
 العالم عندنا ان افراد الله عنها ليس كل انفراده عن النظر فان انفراده

عن النظر واجب وانفراده عن المخلوقات الممكنة غير واجب فيكلف اضافة
 الامكان اليه بهذه الحيلة كما تكلفوا في رد الامتناع الى انه بقلب
 عبارة الامتناع الى الوجوب ثم باضافة الانفراد اليه بنعت الوجوب
 واما العذر عن السواد والبياض بانه لا نفس له ولا ذات منفردة
 ان عنى به في الوجود فنعلم وان عنى بذلك في العقل فلا فان العقل يعقل
 السواد الكلي ويحكم عليه بالامكان في ذاته ثم العذر باطل بالنفوس
 الحادثة فان لها ذات مفردة وامكانا سابقا على الحدث وليس
 ثمة ما يضاف اليه وقولهم ان المادة ممكن لها ان يديرها النفس
 فهذه اضافة بعيدة فان اكتفىتم بهذا فلا يبعد ان يقال معنى مكان
 الحادث ان القادر عليها يمكن في حقه ان يحدثها فيكون اضافة
 الى الفاعل مع انه ليس منطبعاً فيه كما انه اضافة الى البدن المتفعل مع
 انه لا ينطبع فيه ولا فرق بين النسبة الى الفاعل والنسبة الى المتفعل
 اذ يمكن انطباع في الموضوعين **وان قيل** فقد عولتم في جميع الاغراض
 على مقابلة الاشكالات بالاشكالات ولم يخل ما اوردوه من الاشكالات
قلت المعارضتين فساد الكلام لا محالة ونحل وجه الاشكال في
 نقير المعارضته والمطالبة ونحن لم نلزم في هذا الكتاب لا تكذيب ^{هههم} من
 والغيث وجوه ادلتهم بما بين يديهم ولم شطوق الذب عن مذهب

معين فلم يخرج لذلك عن مقصود الكتاب ولا يستقصي القول في الادلة
 الدالة على الحدوث اذ غرضنا ابطال دعويهم معرفة القدم واما اثبات
 المذهب الحق فتستصف فيه كتابا بعد الفراغ من هذا ان تساعد التوفيق
 ان شا الله تعالى ونسبته قواعد العقائد ونعتني فيه بالاثبات كما عتينا
 في هذا الكتاب بالهدم والله الموفق لما يرضيه **مسئلة** في ابطال
 قولهم في ابدية العالم والزمان والحركة ليعلم ان هذه المسئلة فرع
 الاولى فان العالم عندهم كما انه ازل لا بداية لوجوده فهو ابدى لانها
 لاخر ولا يتصور فناؤه وفساده بل لم يزل كذلك ولا يزال ايضا كذلك
 وادلتهم الاربعة التي ذكرناها في الازلية جارية في الابدية فالاعتراض
 كالاعتراض من غير فرق فانهم يقولون ان العالم معلول علته اذلية
 ابدية فكان المعلول مع العلة ويقولون اذ لم يتغير العلة لم يتغير
 المعلول وعليه بنوا منع الحدوث وهو بعينه جارية في الانقطاع وهذا
 مسلكهم الاول ومسلكهم الثاني ان العالم اذا عدم فيكون عدمه
 بعد وجوده فيكون له بعد فيه اثبات زمان ومسلكهم الثالث
 ان امكان الوجود لا ينقطع فكذلك الوجود الممكن يجوز ان يكون
 على غير الامكان لان هذا الدليل لا يقوى فانا نحيل ان يكون اذليا
 ولا نحيل ان يكون ابديا لواقعه الله ابد اذ ليس من ضرورة الحادث

ان يكون له اخر ومن ضرورة الفعل ان يكون حادثا وان يكون له اول
 ولم يوجب ان يكون للعالم لا محالة اخر الا ابو الهذيل العلاف فانه قال
 كما يستحيل في الماضي ودات لانهاية لها فكذلك المستقبل وهو ^{سب}
 لان كل المستقبل قط لا يدخل في الوجود لا متلاحقا ولا متساوقا و
 الماضي قد دخل كلية الوجود متلاحقا وان لم يكن متساوقا فاذا ثبت
 لنا هذا قلنا لا ينبغي بقاء العالم ابد من حيث العقل بل يجوز ابقاؤه
 وافناؤه فانما نعرف الواقع من قسمي الممكن بالشرع فلا يتعلق النظر
 فيه بالمعقول واما مسلكهم الرابع فهو جاز لانهم يقولون اذا عدم
 العالم بقي امكان وجوده اذا الممكن لا ينقلب مستحيلا وهو وصف اضافي
 فيفتقر كل حادث بزعمهم الى مادة سابقة وكل منعدم فيفتقر الى مادة
 ينعدم عنها فالمواد والاصول لا تنعدم وانما تنعدم الصور والاعراض
 الحالة فيها **الجواب** عن الكل ما سبق وانما افردنا هذه المسئلة لانه
 لهم فيها دليلين اخرين الاول ما تمسك به جالينوس اذ قال لو كان
 الشمس مثلا يقبل الانعدام لظهر فيها ذبول في مدة مديدة والارصاد
 الدالة على مقدارها منذ الاف سنين لا بد الا على هذا المقدار فلما
 لم تبدل في هذه الامور الطويلة دلالتها لا تقصد **الاعراض** عليه
 من وجوه الاول ان شكل هذا الدليل ان يقال ان كان الشمس تقصد

فلا بد وان يلحقها ذبول لان التالي محال فالمقدم محال وهو قياسي
 عندهم الشرطي المتصل وهذه النتيجة غير لازمة لان المقدم غير صحيح ما لم
 يضاف اليه شرط آخر وهو قوله ان كان تفسد فلا بد وان تبدل فهذا
 التالي لا يلزم هذا المقدم لان زيادة شرط وهو ان يقول ان كان تفسد
 فسادا ذبوليا فلا بد وان تبدل في طول المدة او يتبين انه لا فساد الا
 بطريق الذبول حتى يلزم التالي المقدم ولا يستلزم انه لا يفسد الشيء
 الا بالذبول بل الذبول احد وجوه الفساد ولا بعد ان يفسد الشيء
 بغيره وهو على حاله كاله **الثاني** انه لو سلم له هذا وان لا فساد الا
 بالذبول فمن ان عرف انه ليس بغيرها الذبول واما النفاته الى
 الارصاد فحال لانها لا يعرف مقاديرها الا بالقرب والشمس التي
 يقال انها كالارض مائة وستين مرة او ما يقرب منه ونقص منه
 مقدار خيال مثلا كان لا يتبين للحس فعلها في الذبول والى لان
 قد نقص مقدار خيال واكثر الحس لا يقدر على ان يدرك ذلك لان
 تقديره في علم المناظر لم يعرف الا بالقرب وهذا كما ان الياقوت و
 الذهب مركان من العناصر عندهم وهي قابلة للفساد ثم لو وضع ياقوت
 مائة سنة لم يكن نقصانه محسوسا فلعل نسبة ما ينقص من الشمس
 في مدة تاريخ الارصاد كنسبة ما ينقص من الياقوت في مائة سنة

وذلك

وذلك لا يظهر للحس فدل ان دليله في غاية الفساد وقد عرضنا عن
 ايراد ادلة كثيرة من هذا الجنس شترتها العقلا واوردنا هذا الواحد
 ليكون عبرة ومثالا لما تركناه واقصرنا على الادلة الاربعة التي تحتاج
 الى تكلف في حل شبهتها كما سبق **الدليل الثاني** هم في استحالة عدم
 العالم ان قالوا العالم لا يعدم جواهره لانه لا يعقل سبب معدوم له ومالم
 يكن منعدم ما اثر انعدم فلا بد وان يكون بسبب وذلك السبب لا
 يخلو اما ان يكون ارادة القديم وهو محال لانه اذا لم يكن مريدا لعدم ثم
 صار مريدا فقد تغير او يؤدى الى ان يكون القديم وارادته على نعت
 واحد في جميع الاحوال والمراد يتغير من عدم الى الوجود من الوجود
 الى عدم وما ذكرناه من استحالة وجود حادث بارادة قديمة يدل
 على استحالة عدم ويزيد فيها اشكال آخر اقوى من ذلك وهو ان
 المراد فعل المريد لا محالة وكل من لم يكن فاعلا ثم صار فاعلا فان لم
 يتغير هو في نفسه فلا بد وان يصير فعلا موجودا بعد ان لم يكن جوهرا
 فانه لو بقي كما كان اذ لم يكن له فعل والآن ايضا لا فعل له فاذا لم يفعل
 شيئا والعدم ليس بشيء فكيف يكون فعلا فاذا اعدم العالم وتجدد
 له فعل لم يكن فما ذلك الفعل هو وجود العالم وهو محال اذا انقطع
 الوجود او فعله عدم العالم والعدم ليس بشيء حتى يكون فعلا فان اقل

قوله ليس بشيء
 المهملة من ارادة

درجات الفعل ان يكون موجودا وعدم العالم ليس شيئا موجودا حتى يقال
هو الذي فعله الفاعل واوجده الموجد ولا شك هذا افتراق المتكلمين
في النقص عن هذا اربع فرق وكل فرقة اقبح حالا اما المغتربة فانهم قالوا
فعله الصادر منه موجود وهو الفناء بخلفه لا في محل فينعدم العالم
دفعه واحدة وينعدم الفناء الخلق بنفسه حتى لا يحتاج الى فناء آخر
فيستلزل الى غير نهاية وهو فاسد من وجوه احدها ان الفناء ليس
شيئا موجودا معقولا حتى يقدر خلقه ثم ان كان موجودا فلم ينعدم
من غير معدوم ثم لم يعدم العالم فانه ان خلق في ذات العالم وحل فيه
مخال لان الحال يلازمة الحلول فجمعان ولو في لحظة فاذا اجاز اجتماعهما
لم يكن ضد فلم يفند وان خلقه لا في العالم ولا في محل فمن اين تضاد وجوده
وجود العالم ثم في هذا المذهب شناعة اخرى هي ان الله تعالى لا
يقدر على اعدام بعض جواهر العالم دون بعض بل لا تقدر الاعلى اعدا
فناء يعدم العالم كله لانها اذا لم يكن في محل كان نسبتها الى الكل على تفرقة
واحدة الفرقة الثانية الكرامية حيث قالوا ان فعله الاعدام والاعد
عبارة عن موجود يحدث في ذاته تعالى عن قولهم فيصير العالم به معدوما
وكذلك الوجود عندهم بايجاد يحدث في ذاته فيصير الموجد به موجودا
هذا ايضا فاسد اذ فيه كون القديم محل الحوادث ثم خروج عن المعقول

اولا

اذ لا يعقل من الاجاد الوجود منسوب الى ارادة وقدرة فاثبات شي
آخر سوى الارادة والقدرة ووجود المقدور وهو العالم لا يعقل و
كذلك الاعدام الفرقة الثالثة الاشعرية اذ قالوا اما الاعراض
فانها بانفسها ولا يتصور بقاءها لانه لو تصور بقاءها لما تصور
فناءها لهذا المعنى واما الجواهر فليست باقية بانفسها ولكنها باقية
ببقاء زايد على وجودها فاذا لم يخلق الله البقاء انعدم لعدم المبقى
وهو ايضا فاسد لما فيه من مناقرة المحسوس في ان السواد لا يبقى
والبياض كذلك وانه متحد الوجود والعقل بنوعين هذا كما بنوا
عن قول القائل ان الجسم متحد الوجود في كل حال والعقل القاضى بان
الشعر الذي على راس الانسان في يوم هو الشعر الذي كان بالامس
لا مثله نقض ايضا به في سواد الشعر فيه اشكال آخر وهو ان الباقي
اذا بقي بقاء فليمر ان تبقى صفات الله بقاء وذلك البقاء يكون
باقيا فحتاج الى بقاء آخر ويتسلزل الى غير نهاية والفرقة الرابعة
طائفة اخرى من الاشعرية اذ قالوا ان الاعراض تبقى بانفسها واما الجوا
فانها تفنى لقطع الاكوان عنها بان لا يخلق الله فيها حركة ولا سكونا
ولا اجتماعا ولا افتراقا فيستحيل ان يبقى جسم لا ساكن ولا متحرك فينعدم
وكان فرقتي الاشعرية مالا الى ان الاعدام ليس بفعل انما هو كلف عن

الفعل لما يعقلوا كون العدم فعلا واذا بطلت هذه الطرق سق وجه
 للقول بجواز اعدام العالم هذا لو قيل بان العالم حادث فانهم مع تسليمهم
 حدوث النفوس الانسانية يدعون استحالة اعدامها بطرق يقرب مما
 ذكرناه وبالحكمة عندهم كل قاييم بنفسه لا في محل لا يتصور اعدامه بعد
 وجوده سواء كان حادثا او قديما واذا قيل لهم مهما اضرمت النار تحت
 الماء انعدم الماء قالوا لم ينعدم ولكن انقلب بخار الماء في الهواء والمادة
 الاولى وهي الهوى باقية في الهواء وهي المادة التي كانت محلا لصورة
 الماء وانما خلعت الهوى لصورة المايئة ولبست صورة الهوى واذ
 اصاب الهواء برد كثف وانقلب ماء لا ان مادة تجددت بل المواد
 مشتركة بين العناصر وانما يتبدل عليها صورها **والجواب** ان ما
 ذكرتموه من الاقسام وانما يمكن ان يثبت عن كل واحد ويتبين ان ابطاله
 على اصلكم لا يستقيم لاشتمال اصولكم على ما هو من جنسه ولكما لا ينظر
 به ونقصر على قسم واحد ونقول انتم تنكرون على من يقول بالاجاد والاعدا
 بارادة القادر فاذا اراد الله اوجدا فاذا اراد اعدم وهذا معنى كونه
 قادرا على الكمال وهو في الجملة بذلك لا يغيره نفسه وانما يتغير الفعل
 فاما قولكم ان الفاعل لا بد وان يصدر منه فعل فما الصادر منه **قلت**
 الصادر منه ما تجدد وهو العدم اذ لم يكن عدم ثم تجدد العدم فهو

الصادر عنه **فان قلتم** انه ليس بشي فكيف صدر منه **قلت** وهو
 ليس بشي فكيف وقع وليس معنى صدور منه الا ان ما وقع مضى
 الى قدرته فاذا عقل وقوعه لم لا يعقل اضافته الى القدرة وما الفرق
 بينكم وبين من يبطل طريان العدم اصلا على الاعراض والصور
 بقول العدم ليس بشي فكيف يطر وكيف يوصف بالطريان والتجديد
 ولا يشك في ان العدم يتصور طريانه على الاعراض الموصوف بالطريان
 معقول وقوعه شيئا لولم يسر واضافة ذلك الواقع المعقول الى
 قدرة القادر ايضا معقولة **فان قيل** هذا انما يلزم على مذهب
 من يجوز عدم الشيء بعد وجوده فيقال له ما الذي طرا وعندنا لا
 ينعدم الشيء الموجود وانما معنى اعدام الاعراض طريان اعدامها
 التي هي موجودات لا طريان العدم المحرر الذي ليس بشي فان ما
 ليس بشي كيف يوصف بالطريان فاذا ابيض الشعر الطاري هو
 البياض فقط وهو موجود ولا يقول الطاري عدم السواد وهذا
 فاسد رده من وجهين احدهما ان طريان البياض هل تضمن عدم
 السواد ام لا فان قالوا لا فقد كابر والمعقول وان قالوا نعم
 فالمتضمن غير المتضمن ام عينه فان قالوا هو عينه كان مناقضا اذا
 لا يتضمن نفسه وان قالوا غير فذلك الغير معقول ام لا فان قالوا لا

فيم عرفتم انه متضمن والحكم عليه بكونه متضمنا اعتراف بكونه معقولا فان
قالوا نعم فذلك المتضمن المعقول هو عدم السواد قديم او حادث فان
قالوا قديم فهو محال وان قالوا حادث فالموصوف بالحدوث كيف لا
يكون معقولا وان قالوا لا قديم ولا حادث فهو محال لانه قبل طريان
البياض لو قيل السواد معدوم كان كذبا وبعده اذا قيل انه معدوم
كان صدقا فهو طار لا محالة فهذا الطارى معقول فبحوز ان يكون
منسوبا الى قدرة القادر الوجه الثاني ان من الاعراض ما يعدم
عندهم لا بضده فان الحركة لا ضد لها وانما التقابل بينهما وبين السكون
عندهم تقابل الملكة والعدم اى تقابل الوجود والعدم ومعنى السكون
عدم الحركة فاذا عدمت الحركة لم يطر اسكون هو ضده بل هو عدم
محض وكذلك الصفات التي هي من قبيل الاستكمال كالنطباع اشباح
المحسوسات في الرطوبة الجليدية من العين بل انطباع صور المعقولات
في النفس فانها ترجع الى استفناج وجود من غير ذوالضده واذا لم
عدم كان معناها ذوال الوجود من غير استعقاب ضده فزوالها عا
عن عدم محض قد طرأ في عقل وقوع العدم الطارى وما عقل وقوع
بنفسه وان لم يكن شيئا عقل لم ينسب الى قدرة القادر فبين بهذا
انه مهما تصور وقوع حادث بارادة قديمة لم يفرق الحال بين ان

كون الواقع عدما او وجودا **مسئلة** في بيان تلييسهم بقولهم ان
الله تعالى فاعل العالم وصانعه وان العالم فعله وصنعه وبيان ان
ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة وقد اتفق الفلاسفة سوى الدهرية
على ان للعالم صانعا وان الله هو صانع العالم وفاعله وان العالم
وفعله وهذا تلييس على اصلم بل لا يتصور على مساق اصلم ان يكون
العالم من صنع الله من ثلثة اوجه وجه في الفاعل ووجه في الفعل ووجه
في نسبة مشتركة بين الفعل والفاعل اما الذي في الفاعل فهو انه
لا بد وان يكون مريدا فاختار العالم ما يريد حتى يكون فاعلا لما يريد
والله تعالى عندهم ليس مريدا بل لا صفة له اصلا وما يصدر عنه فيلزم
لنوماضوريا والثاني ان العالم قديم والفعل هو الحادث والثالث
ان الله تعالى واحد عندهم من كل وجه والواحد لا يصدر منه عند
الا واحد من كل وجه والعالم مركب من مختلفات فكيف يصدر عنه
الفعل والتحقيق وجه كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة مع خيالهم في دفعة
اما الاول فنقول الفاعل عبارة عن مصدر عنه الفعل مع الارادة
للفعل على تبسيل الاختيار ومع العلم بالمراد وعندهم ان العالم من الله
كالمعلول من العلة يلزم لنوماضوريا لا يتصور من الله دفعة كلزوم
الظل من الشخص والنور من الشمس وليس هذا من الفعل في شيء بل من قال

ان السراج يفعل الضوء والشخص يفعل الظل فقد جاوز وتوسع
 في التجوز توسعا خارجا من الحد واستعار اللفظ اكفاء بوقوع
 المشاركة بين المستعار له والمستعار عنه في وصف واحد وهو
 ان الفاعل سبب على الجملة والسراج سبب للضوء والشمس سبب
 للنور ولكن الفاعل لم يسم فاعلا صافيا مجردا كونه سببا بل كونه سببا
 على وجه مخصوص وهو وقوع الفعل منه على وجه الارادة والاختيار
 حتى لو قال القايل الجدار ليس بفاعل والمجر ليس بفاعل والجدار ليس
 بفاعل وانما الفعل للحيوان لم نكر ذلك ولم نكن في قوله كاذبا والمجر
 فعل عندهم وهو الهوى بالشغل والميل الى المركز كما ان النار فاعلا
 وهو التسخين والمحايط فاعل وهو الميل الى المركز ووقوع الظل وان
 كل ذلك صادر منه وهو محال **فان قيل** كل موجود ليس واجب
 الوجود بذاته بل هو موجود بغيره فانما سمي ذلك الشيء مفعولا ونسب
 سببه فاعلا ولا بنا الى كان السبب فاعلا بالطبع او بالارادة كما
 انكم لا تبالون انه كان فاعلا بالآلة او بغير الآلة بل الفعل جنس وينقسم
 الى ما يقع بالآلة والى ما يقع بغير الآلة فكذلك الفاعل هو جنس و
 ينقسم الى ما يقع بالطبع والى ما يقع بالاختيار بدليل اننا اذا قلنا فعل
 بالطبع لم يكن قولنا بالطبع ضد القولنا فعل ولا رفعنا ونقضا له بل

كان بيانا النوع الفعل كما اذا قلنا فعل مباشر من غير الآلة لم يكن
 نقضا بل كان تنويها وبيانا واذا قلنا فعل بالاختيار لم يكن تكرارا مثل
 قولنا حيوان انسان بل كان بيانا النوع الفعل كقولنا فعل بالآلة ولو
 كان قولنا فعل يتضمن الارادة وكانت الارادة ذاتية للفعل من حيث
 انه فعل كان قولنا فعل بالطبع متناقضا كقولنا فعل وما فعل
قلت هذه التسمية فاسدة فلا يجوز ان يسمى كل سبب يتاخر
 منه كائن فاعلا ولا كل مستبب مفعولا ولو كان كذلك لما صح ان يقال
 الجدار لا فعل له وانما الفعل للحيوان وهذه من الكلمات المشهورة
 الصادقة فان سمي الجدار فاعلا فلا يستعار كما قد يسمى طالبا مريدا
 على سبيل المجاز اذ يقال المجر بهوى لانه يريد المركز ويطلبه والطلب
 والارادة حقيقة لا يتصور الا مع العلم بالمراد المطلوب ولا يتصور
 الا من الحيوان واما قولكم ان قولنا فعل عام وينقسم الى ما هو بالطبع
 والى ما هو بالارادة غير مسلم وهو كقول القايل قولنا اراد عام و
 ينقسم الى من يريد مع العلم بالمراد والى من يريد ولا يعلم ما يريد وهو
 فاسد اذ الارادة يتضمن العلم بالضرورة وكذلك الفعل يتضمن
 الارادة بالضرورة واما قولكم ان قولنا فعل بالطبع ليس نقض
 الاول فليس كذلك فانه نقض له من حيث الحقيقة ولكنه لا يستلزم

الفهم الشاقص ولا يشتد به نفور الطبع عنه لانه ببقى مجازا فانه لما
كان سببا بوجه ما والفاعل ايضا سمي فاعلا مجازا واذا قال فعل بالاختيار
فهو تكرير على التحقيق كقوله اراد وهو عالم بما اراده الا انه لما تصور
ان يقال فعل وهو مجاز ويقال فعل وهو حقيقة لم ينفرد بنفسه عن قوله
فعل بالاختيار وكان معناه فعل فعلا حقيقيا لا مجازيا كقوله القابل
نكلم بلسانه ونظر بعينه فانه لما جاز ان يستعمل النظر في القلب مجازا و
الكلام في تحريك الراس واليد حتى يقال قال برأسه اي تم لم يستقيم ان
يقول قال بلسانه ونظر بعينه ويكون معناه نفى احتمال المجاز فهذا منزلة
القدم فليتبين محل الخداع هو لاء الاغنياء فان قيل تسمية الفاعل
فاعلا انما تعرف من اللغة والافتقار في العقل ان ما يكون سببا
للشيء ينقسم الى ما يكون مريدا الى ما لا يكون ووقع النزاع في ان
اسم الفعل على كل القسمين حقيقة ام لا ولا سبيل الى انكاره اذ
العرب يقول النار تحرق والسيف يقطع والثلج يبرد والسمقونيا
يسهل والخبز يشبع والماء يروى وقولنا يضرب معناه يفعل الضرب
وقولنا يحرق فعل الاحتراق وقولنا يقطع معناه يفعل القطع فان
قلتم ان كل ذلك مجاز كنتم متحكمين فيه من غير مستند والجواب
ان كل ذلك بطريق المجاز وانما الفعل الحقيقي ما يكون بالارادة و

الارادة
الدليل عليه انا لو فرضنا حادثا توقف في حصوله على امرين احدهما
والاخر غير ارادي اضاف القتل الفعل الارادي كذا اللغة فان
القي انسانا في النار فمات يقال هو القاتل دون الناجي اذ قيل ما قتله
الا فلان صدوقا تله فان كان اسم الفاعل على المريد غير المريد على وجه
واحد لا بطريق كون احدهما اصلا وكون الاخر مستعارا منه فلم ايضا
القتل الى المريد لغة وعرفا وعقلا مع ان النار هي العلة القريبة للقتل
وكان الملفى لا يتعاطى الا الجمع بينه وبين النار ولكن لما ان كان الجمع بالارادة
وتأثير النار بغير ارادة سمي قاتلا ولم تسم النار قاتلا لا ابتوع من الاستعانة
فذلك ان الفاعل من يصدر الفعل عن ارادته واذا لم يكن الله مريدا عند
ولا تختار الفعل العالم لم يكن صانعا ولا فاعلا لا مجازا فان قيل نحن
نعني بكون الله فاعلا انه سبب لوجود كل موجود سواء وان العالم
قوامه به ولولا وجود الباري لما تصور وجود العالم ولو قد عدم
الباري لا نعدم العالم كما قد عدم الشمس لا نعدم الضوء فهذا ما نعنيه
بكونه فاعلا فان كان الخصم ياتي ان يسمى هذا المعنى فعلا فلا مشاحة
في الاسماء بعد ظهور المعنى قلنا غرضنا ان نبين ان هذا المعنى
لا يسمى فعلا وصنعا وانما المعنى بالفعل والضع ما يصدر عن الارادة
حقيقة وقد نفيتم حقيقة معنى الفعل ولفظتم بلفظة تحملا بالاسلام

فلا يتم الذين الذين بطلاق الفاظ الفارغة عن المعاني فصرحوا بان
 تعالى لا فعل له **تنج** ان مفقدهم مخالف لدين الاسلام ولا تلبسوا
 بان الله صانع العالم وان العالم صنعه فان هذه لفظة اطلقوها ونفيم
 حقيقتها ومقصود هذه المسئلة الكشف عن هذا التبليس فقط
الوجه الثاني بطلان كون العالم فعلا لله تعالى على اصلهم
 لشرط في الفعل وهو ان الفعل عبارة عن الاحداث والعالم عند
 قديم وليس بحادث ومعنى الفعل اخراج الشيء من العدم الى الوجود
 باحداثه وذلك لا يتصور في القديم اذ الموجود لا يمكن ايجاده
 فاذا شرط الفعل ان يكون حادثا والعالم قديم عندهم فكيف يكون
 فعلا لله **فان قيل** معنى الحادث موجود بعد عدم فليبحث
 ان الفاعل اذا احدث كان صادرا منه المتعلق به الوجود المجرد
 او العدم المجرد او كلاهما وباطل ان يقال ان المتعلق به العدم المستحيل
 اذ لا تأثير للفاعل في العدم وباطل ان يقال كلاهما اذ بان ان العدم
 لا يتعلق به اصل وان العدم في كونه عدما لا يحتاج الى فاعل البته
 انه يتعلق به من حيث انه موجود وان الصادق منه مجرد الوجود وانه
 لانتسبة اليه الوجود فان فرض الوجود ايمافرضت النسبة
 داية واذا دامت هذه النسبة كان المنسوب اليه افعل واروم

تأثير

تأثير لان لم يتعلق العدم بالفاعل بحال فبقى ان يقال انه متعلق به
 من حيث انه حادث ولا معنى لكونه حادثا الا انه موجود بعد عدم
 والعدم لم يتعلق به فان جعل استيق العدم وصف الوجود وقيل
 المتعلق به وجود مخصوص لكل وجود وهو وجود مسبق بالعدم
 فيقال كونه مسبقا بالعدم ليس من فعل فاعل وصنع صانع فان
 هذا الوجود لا يتصور صدور من فاعله الا والعدم سابق عليه
 وسبق العدم ليس بفعل الفاعل فكونه مسبق العدم ليس بفعل
 الفاعل فلا يتعلق له به فاشترط ان يكونه فعلا اشترط ما لا تأثير
 للفاعل فيه بحال واما قولكم ان الموجود لا يمكن ايجاده ان عنيتم به انه
 لا يستأنف له وجود بعد عدم صحيح وان عنيتم به انه في حال كونه موجودا
 لا يكون موجودا فقد ثبتا انه يكون موجودا في حال كونه موجودا
 حال كونه معدوما فانه انما يكون الشيء موجودا اذا كان الفاعل
 موجودا ولا يكون الفاعل موجودا في حال العدم بل في حال وجود الشيء
 منه والامجاد مقارن لكون الفاعل موجودا وكون المفعول موجودا
 لانه عبارة عن نسبة الموجد الى الموجد وكل ذلك مع الوجود لا قبله
 فاذا لا ايجادا للموجود وان كان المراد بالاجاد النسبة التي بها يكون
 الفاعل موجودا والمفعول موجودا وقالوا هذا قضينا بان العالم

فعل الله اذ لا وابدأ وما من حال الا وهو فاعل له لان المرتبط بالفاعل
 الوجود فان دام الابدتباط دام الوجود وانه انقطع انقطع لا كما
 تخيلتم من ان الباري لو قد عدله لبقى العالم اذ ظنتم انه كالبناء
 مع البناء وانه سعدم ويبقى البناء فان بقاء البناء ليس بالباري
 بل هو باليوسفة المستكة لتركيبه اذ لو لم يكن فيه قوة ممسكة كالماء
 مثلاً لم يتصور بقاء الشكل الحادث بفعل الفاعل فيه والجواب
 ان الفعل يتعلق بالفاعل من حيث حدوثه لا من حيث علم السابغ
 ولا من حيث كونه موجوداً فقط فانه لا يتعلق به في ثاني حال الحدوث
 عندنا وهو موجود بل يتعلق به في حال حدوثه من حيث انه حدث
 وخروج من العدم الى الوجود فان نفى منه معنى الحدوث لم يعقل
 كونه فعلاً ولا يعقله بالفاعل وقولكم ان كونه حادثاً يرجع الى كونه
 مسبوقاً بالعدم وكونه مسبوقاً بالعدم ليس من فعل الفاعل
 وجعل الجاعل وهو كذلك ولكنه شرطية كون الوجود بفعل
 الفاعل اعني كونه مسبوقاً بالعدم فالوجود الذي ليس مسبوقاً
 بعدم بل هو دايماً لا يصلح لان يكون فعلاً لفاعل وليس كل ما
 يشترط في كون الفعل فعلاً ينبغى ان يكون بفعل الفاعل فان
 ذات الفاعل وقدرته وارادته وعلمه شرط في كونه فاعلاً وليس

فلان

ذلك من اثر الفعل ولكن لا يعقل فعل الا من موجود فكان وجود
 الفاعل وارادته وقدرته وعلمه شرطاً ليكون فاعلاً وان لم
 يكن من اثر الفاعل **فان قيل** ان اعترفتهم بجواز كون الفعل مع
 الفاعل غير متاخر عنه فيلزم منه ان يكون الفعل حادثاً ان
 كان الفاعل حادثاً او قد يما ان كان قد يما وان شرطه ان يتاخر
 الفعل عن الفاعل بالزمان فهذا محال اذ من حرك اليد في
 قدح ماء تحرك الماء مع حركة اليد لا قبله ولا بعده اذ لو تحرك
 بعده لكان اليد مع الماء قبل تحيية في حين واحد ولو تحرك قبله
 لفصل الماء عن اليد وهو مع كونه معه معلولة وفعله من حيث
 فان فرضنا اليد قديمة في الماء متحركة كانت حركة الماء ايضاً
 دائمة وهي مع دوامها معلولة ومنفعولة ولا يمتنع ذلك بفرض
 الدوام فكذلك نسبة العالم الى الله **قلت** لا تخيل ان يكون
 الفعل مع الفاعل بعد كون الفعل حادثاً لحركة الماء فانها حادث
 عن عدم فجاز ان يكون فعلاً ثم سواء كان متاخراً عن ذات الفاعل
 او مقارناً له وانما تخيل الفعل القديم فان ما ليس حادثاً عن
 عدم فتسميته فعلاً مجاز مجرد لاحقيقه له واما المعلول مع العلّة
 فجوز ان يكونا حادثين وان يكونا قديمين كما يقال ان العلم القديم

علة لكون القديم عالما ولا كلام فيه وانما الكلام فيما يسمى فعلا
 معلولا العلة لا يسمى فعل العلة الامجاز ابل ما يسمى فعلا فسطح ان
 يكون حادثا عن عدم فان تجاوز متجاوز بتسمية القديم الدائم الوجود
 فعلا لغيره كان متجاوزا في الاستعانة وقولكم لو قد زنا حركة الاصبع
 مع الاصبع قديما دايما لم يخرج حركة الماء عن كونها فعلا بلبس
 لان الاصبع لا فعل له وانما الفاعل هو الاصبع وهو المراد
 قدر قدما كانت حركة الاصبع فعلا له من حيث ان كل جزء من
 الحركة فحادث عن عدم فهذا الاعتبار كان فعلا واما حركة الماء
 فقد لا نقول انها من فعله بل هي من فعل الله وعلى اي وجه كان
 فكونه فعلا من حيث انه حادث لا دايما الحدوث وهو فعل من حيث
 انه حادث **فان قيل** فاذا عرفتم بان نسبة الفعل الى الفاعل
 من حيث انه موجود كنسبة المعلول الى العلة ثم سلمتم تصور
 الدائم في نسبة العلة فحق لا تعني كون العالم فعلا الا كونه معلولا
 دايما النسبة الى الله فان لم يسموا هذا فعلا فلا مضايقة في التسمية
 بعد ظهور المعنى **قلت** ولا غرض لنا من هذه المسئلة الا بيان
 انكم تتجلون بهذه الاسماء من غير تحقيق وان الله عندهم ليس فاعلا
 تحقيقا ولا العالم فعلا تحقيقا وان اطلاق هذا الاسم مجاز منكم

لا يحقق

لا يحقق له وقد ظهر هذا الوجه الثالث في استحالة كون العالم
 فعلا لله تعالى اصلهم بشرط مشترك بين الفاعل والفعل وهو
 انهم قالوا لا يصدر من الواحد الاشئ واحد والمبدأ واحد من
 كل وجه والعالم مركب من مختلفات فلا تتصور ان يكون فعلا لله
 تعالى بموجب اصلهم **فان قيل** العالم بجملة ليس صادرا
 من الله بغير واسطة بل الصادر منه موجود واحد هو اول الخلق
 وهو عقل مجرد اي هو جوهر قائم بنفسه غير متجزئ يعرف نفسه
 بمبدأه ويعبر عنه في لسان الشرع بالملك ثم يصدر الثالث منه
 ومن الثالث الرابع وبكثر الموجودات بالتوسط فان اختلاف
 الفعل وكثرة اما ان يكون لاختلاف القوى الفاعلة كما انا
 نفعل بقوم الشهوة خلاف ما نفعل بقوم الغضب واما ان يكون
 لاختلاف المواد كما ان النار بيض الثوب المغسول ويسود وجه
 الانسان ويذيب بعض الجواهر ويصلب بعضها واما لاختلاف
 الالات كالنجار الواحد ينشر بالمنشار ونحت بالقدرم وثقب
 بالمشقب واما ان يكون كثرة الفعل بالتوسط بان يفعل فعلا
 واحدا ثم ذلك الفعل يفعل غيره فيكثر الفعل وهذه الاقسام كلها
 محال في المبدأ الاول اذ ليس في ذاته اخلافاً وثنيته وكثرة

شيئا في ادلة التوحيد ولا ثمة اختلاف مواد فان الكلام في
 المعلول الاول والذي هو للمادة الاولى مبداء ولا ثمة اختلاف
 الا اذا لموجود مع الله في رتبته فالكلام في حدوث الالة الاولى
 فلم يبق الا ان يكون الكثرة في العالم صادرا من الله بطريق التوسط
 كما سبق **قلت** اقل من هذا ان لا يكون في العالم شيء واحد مركبا
 من افراد بل يكون الموجودات كلها احادا وكل واحد معلول لواحد آخر
 فوعد وعللة لاخر تحته الى ان ينتهي الى معلول لا معلول له كما انتهى في
 جهة التصاعد الى عللة لا عللة لها وليس كذلك فان الجسم عندهم
 مركب من صورة وهيولى وقد صار باجتماعها شيئا واحدا و
 الانسان مركب من جسم ونفس ليس وجود احدهما من الاخر بل وجودهما
 جميعا بعللة اخرى والفلك عندهم كذلك فانه جرم ذو نفس له
 حدث النفس بالجرم ولا الجرم بالنفس بل كلاهما صادران من
 عللة شواهما فكيف وجدت هذه المركبات من عللة واحدة **فبطل**
 قولهم لا يصدر من الواحد الا واحدا ومن عللة مركبة فيتوجه السؤال
 في تركيب العللة الى ان يلتقي بالضرورة مركب بسيط وان المبدأ
 بسيط وفي الاخر تركيب ولا يتصور ذلك الا بالالتقاء و
 حيث يقع الالتقاء يبطل قولهم ان الواحد لا يصدر منه الا واحد

فان قيل

فان قيل فاذا عرف مذهبنا اندفع الاشكال فان الموجودات
 تنقسم الى ما هي حال في محال كالاعراض والصور والى ما ليست في
 محال وهذا ينقسم الى ما هي محال غيرها كالاجسام والى ما ليست
 بمحال كال موجودات التي هي جواهر قائمة بانفسها وهي تنقسم الى ما
 يؤثر في الاجسام ونسبتها نفوسا الى ما لا يؤثر في الاجسام بل في
 النفوس ونسبتها عقولا مجردة اما الموجودات التي تحل في المحال
 كالاعراض فهي حادثة ولها علل حادثة وتنهي الى مبداء هو حادث
 من وجه دايما من وجه وهي الحركة الدورية وليس الكلام فيها وانما
 الكلام في الاصول القائمة بانفسها لا في محال وهي ثلاثة اجسام و
 اجسامها وعقول مجردة وهي التي لا يتعلق بالاجسام لا بالعلاقة
 العقلية ولا بالانطباع فيها وهي اشرفها ونفوس وهي اوسطها
 فانها سعلق بالاجسام نوعا من التعلق وهو التاثير والفعل فيها
 فهي متوسطات في الشرف فانها تتأثر من العقول وتؤثر في الاجسام
 ثم الاجسام عشرة تسعة سموات والعاشر المادة التي هي خشوع
 فلك القمر والسموات التسع حيوانات لها اجرام ونفوس ولها
 ترتيب في الوجود كما نذكره وهوان المبداء الاول فاض من وجود
 العقل الاول وهو موجود قائم بنفسه ليس بجسم ولا منطبق في جسم

يعرف نفسه ويعرف مبداءه وقد سمي به العقل الاول ولا مشاحة
 في الاسامي سمي ملكا او عقلا او ما اريد ويلزم عن وجوده ثلثة
 امور عقل ونفس للفلك الاقصى هي السماء التاسعة وجرم الفلك
 الاقصى ثم لنم من العقل الثاني عقل ثالث ونفس فلك الكواكب
 جرمه ثم لنم من العقل الثالث عقل رابع ونفس فلك دخل وجرمه
 ولنم من العقل الرابع عقل خامس ونفس فلك المشتري وجرمه
 وهكذا حتى انتهى الى العقل الذي لنم منه عقل ونفس فلك القمر
 وجرمه والعقل الاخير هو الذي يسمى العقل الفعال ولنم حشوه
 فلك القمر وهي المادة القابلة للكون والفساد من العقل الفعال
 وطباع الافلاك ثم ان المواد يمتزج بسبب حركات الكواكب
 امتزاجات مختلفة تحصل منها المعادن والنبات والحيوان ولا
 يلزم ان يلزم من كل عقل عقل الى غير نهاية لان هذه العقول مختلفة
 الانواع فثبت لواحد لا يلزم للاخر فخرج منه ان العقول بعد
 المبداء الاول عشرة والافلاك تسعة ومجموع هذه المبادى العشرة
 بعد الاول تسعة عشر وحصل منه ان يجب كل عقل من العقول
 الاول ثلثة اشياء عقل ونفس وفلك وجرمه فلا بد وان يكون
 في مبداء ثلث لا محالة ولا يتصور كثرة في المعلول الاول الا

من وجه

من وجه واحد وهو انه يعقل مبداءه ويعقل نفسه وهو باعتبار ذاته
 ممكن الوجود لان وجوب وجوده بغيره لا بنفسه وهذه معان ثلثة
 مختلفة والاشرف من العلويات الثلث ينبغي ان ينسب الى الاشرف
 من هذه المعاني فيصدر منه العقل من حيث انه يعقل مبداءه ويصدر
 نفس الفلك من حيث انه يعقل نفسه ويصدر جرم الفلك من حيث
 انه ممكن الوجود بذاته فيبقى ان يقال هذا التثليث من اين حصل
 في المعلول الاول ومبداء واحد فنقول ما يصدر من المبدأ الاول
 الا واحد وهو ذات هذا العقل الذي به يعقل نفسه ولنم ضرورة
 لا من جهة المبداء ان عقل المبداء وهو في ذاته ممكن الوجود و
 ليس له الامكان من المبداء الاول بل هو لذاته ونحن لا نبتعد ان
 يوجد من الواحد واحد يلزم ذلك المعلول لا من جهة المبدأ امور
 ضرورية اضافية او غير اضافية فيحصل سببه كثرة ويصير ذلك
 مبداء الوجود لكثرة فعل هذا الوجه ممكن ان يلحق المركب
 بالبسيط اذ لا بد من الالبقاء ولا يمكن الا كذلك فهو الذي
 يجب الحكم به فهذا هو القول في تفهيم مذهبهم **قلنا** ما ذكرتموه
 تحكماات وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات لواحكاها الانساق
 عن منام راه لاستدراكه على سوء مزاجه ولو اورد جفسته في الفقهاء

التي تصاري المطلب فيها تخيمات لقليل انما ترهات لا يفيد غلبات
 الظنون ومداخل الاعتراض على مثله لا تنحصر ولكنها نورد وجوها
 معدودة الاول هو اننا نقول ادعيت ان احد معاني الكثرة في العلوي
 الاول انه ممكن الوجود فيقول كونه ممكن الوجود عين وجوده ام غيره فان
 كان عينه فلا ينشأ منه كثرة وان كان غيره فهلا قلتم في المبدأ الاول
 كثرة لانه موجود وهو مع ذلك واجب الوجود فوجوب الوجود غير
 نفس الوجود فليجزم صدق المختلفات منه هذه الكثرة وان قيل لا
 معنى لوجوب الوجود الا الوجود فلا معنى لامكان الوجود الا الوجود
 فان قلتم ممكن ان يعرف كونه موجودا ولا يعرف كونه ممكنا فهو
 غير قلة فكذا واجب الوجود ممكن ان يعرف وجوده ولا يعرف
 وجوبه الا بعد دليل اخر فليكن غيره وبالجملة الوجود امر عام
 ينقسم الى واجب والى ممكن فان كان فصل احد القسمين زائدا على
 العام فكذا الفصل الثاني ولا فرق **فان قيل** امكان الوجود له
 من ذاته وجوده من غيره فكيف يكون ماله من ذاته وماله من غيره
 واحدا **قلت** فكيف يكون وجوب الوجود عين الوجود ويمكن
 ان ينفي وجوب الوجود ويثبت الوجود والواحد الحق من كل وجه هو
 الذي لا يتسع للنفي والاثبات اصلا اذ لا يمكن ان يقال موجود

وليس بموجود او واجب الوجود وليس بواجب الوجود ويمكن ان
 يقال موجود وليس بواجب الوجود كما يمكن ان يقال موجود **فان قيل**
 وليس بممكن الوجود وانما يعرف الوحدة بهذا فلا يستقيم تقدير
 ذلك في الاول ان صح ما ذكره من ان امكان الوجود غير الوجود
 الممكن **الاعتراض الثاني** هو ان يقول عقله مبداء عين وجوده
 وعين عقله نفسه ام غيره فان كان عينه فلا كثرة في ذاته الا في
 العبارة عن ذاته وان كان غيره فهذه الكثرة موجودة في الاول فانه
 يعقل ذاته ويعقل غيره فان زعموا ان عقله ذاته عين ذاته ولا
 يعقل ذاته مالم يعقل انه مبداء لغيره فان العقل يطابق المعقول
 فيكون راجعا الى ذاته فنقول له المعلوم عقله ذاته عين ذاته فانه
 عقل بحوره فيعقل نفسه والعقل العاقل والمعقول منه ايضا
 واحد ثم اذا كان عقله ذاته عين ذاته فليعقل ذاته معلولا لعلته
 فانه كذلك والعقل يطابق المعقول فارجع الكل الى ذاته فلا كثرة
 اذن وان كان هذه كثرة فهي موجودة في الاول فليصد رمتها **المختلفات**
 وليترك دعوى وحدانيته من كل وجه ان كانت الوحدانية نزولا
 بهذا النوع من الكثرة **فان قيل** الاول لا يعقل الا ذاته و
 عقله ذاته هو غير ذاته فالعقل العاقل والمعقول واحد ولا

يعقل غير **والجواب** من وجهين أحدهما أن هذا المذهب ^{لشأن}
محمّد بن سينا وسائر المحققين وزعموا أن الأول يعلم نفسه مبدأ
الفيضان ما يفيض منه ويعقل الموجودات كلها بأنواعها عقلا
كلها لا خروبا إذا استبحر قول القائل المبدأ الأول لا يصدر
الاعقل واحد ثم لا يعقل ما يصدر منه ومعلولة عقل بفيض منه
عقل نفس فلك وجرم فلك ويعقل نفسه ومعلولاته الثلاث
علته ومبدأه فيكون المعلول أشرف من العلة من حيث أن العلة
ما فاض منها الواحد وقد فاض من هذه ثلاثة أمور والأول ما
عقل الانفسه وهذا عقل نفسه ونفس المبدأ ونفس المعلول
ومن قنع أن يكون قوله في الله راجعا إلى هذه الرتبة فقد جعله
أحق من كل موجود يعقل نفسه ويعقله فان من يعقله ويعقل نفسه
أشرف منه إذا كان هو لا يعقل الانفسه فقد انتهى منهم التعمق
في التعظيم إلى أن ابطالوا كل ما يفهم من العظمة وقربوا حاله من
حال الميت الذي لا خبر له مما يجري في العالم إلا أنه فارق الميت
في شعوره بنفسه فقط وهكذا يفعل الله بالزائدين عن تبجيله
والناكبين لطريق الهدى المنكرين لقوله ما أشهدتهم خلق السموات
والارض ولا خلق انفسهم الطائفت بالله ظن السوء المعتقد

45
ان الامور الربانية تستوي على كثرتها القوي البشرية المعروفة
يعقوبهم زاعمين ان فيها مندوحة عن تقليد الرسل واتباعهم فلا جرم
اضطروا في الاعتراف بان الباب معقولا ثم رجعت الى ما لو
حكى في المنام لتعجب منه **الجواب الثاني** هو ان من ذهب الى
الأول لا يعقل الانفسه انما حاذر من لزوم الكثرة اذ لو قال
به للزم ان يقال عقله غير غير عقله نفسه وهذا لازم في المعلول
الأول فينبغي ان لا يعقل الانفسه لانه لو عقل الأول غير لمكان
ذلك غير ذاته ولا مقر الى علة غير علة ذاته ولا علة الا علة
ذاته وهو المبدأ الأول فينبغي ان لا يعلم الا ذاته وتبطل الكثرة
التي نشأت من هذا الوجه **فان قيل** لما وجد عقل ذاته لزم
ان يعقل المبدأ الأول **قلت** الرتبة ذلك بعلة ام بغیر علة فان
كان بعلة فلا علة الا المبدأ الأول وهو واحد ولا يتصور ان
يصدر منه الا واحد وقد صدر وهو ذات المعلول فالثاني
كيف يصدر منه الا واحد وان لزم بغیر علة فيلزم لوجود الأول
موجودات بلا علة كثيرة ويلزم منها الكثرة فان لم يعقل هذا
من حيث ان واجب الوجود لا يكون الا واحدا والزائد على الواحد
ممكن والممكن يفقر الى علة فهذا اللازم في حق المعلول ان كان

واجب الوجود بذاته فقد بطل قولهم واجب الوجود واحد وان كان
ممكنا فلا بد له من علة ولا علة له فلا يعقل وجوده وليس هو
من ضرورة المعلول الاول كونه ممكن الوجود فان امكان
الوجود ضروري في كل معلول اما كون المعلول عالما بالعلة
ليس ضروريا في وجود ذاته كما ان كون العلة عالمة بالمعلول
ليس ضروريا في وجود ذاته بل لنزهم العلم بالمعلول اظهر من لزوم
العلم بالعلة فبان ان الكثرة الحاصلة من علمه بالمبدأ محال فانه لا
مبدأ له وليس هو من ضرورة وجود ذات المعلول وهذا ايضا لا
لا يخرج منه **الاعتراض الثالث** هو ان عقل المعلول الاول
ذات نفسه عين ذات او غير فان كان عينه فهو محال لان العلم
غير المعلوم وان كان غيره فليكن كذلك في المبدأ الاول ويلزم
منه كثرة ويلزم فيه تربع لا ثلث بزعمهم فانه ذاته وعقله نفسه
وعقله مبدأ وان لم يكن الوجود بذاته ويمكن ان يراد انه واجب
الوجود بغيره فيظهر تخميس وهذا يتعرف تحققه هولا في الهوس
الاعتراض الرابع ان يقول الثلث لا يكفي في المعلول الاول
فان جرم السماء الاول لنم عندهم من معنى واحد من ذات المبدأ
وفيه تركيب من ثلثة اوجدها انه مركب من صورة وهيولى و

هولا

هكذا اكل جسيم عندهم فلا بد لكل واحد من مبداء اذا الصورة مخالفا
الهيولى وليس كل واحد على مذهبهم علة مستقلة للآخرى
حتى يكون احدهما بواسطة الاخر من غير علة اخرى زايدة عليه
الثاني ان الجرم الاقصى على حد مخصوص في الكبر فاختصاصه
بذلك القدر من بين سائر المقادير زايد على وجود ذاته اذا كان
ذاته ممكنا اصغر منه واكبر فلا بد له من مختص بذلك المقدار
زايد على المعنى البسيط الموجب لوجوده لا كوجود العقل فانه
وجود محض لا يختص بمقدار مقابل لسائر المقادير فجوز ان يقال
لا يحتاج الا الى علة بسيطة **فان قيل** سببه انه لو كان
اكبر منه لكان يستغنى عنه في تحصيل النظام الكلى ولو كان
اصغر منه لم يصلح للنظام المقصود فنقول وتعيين جهة
النظام هل هو كاف في وجود ما به النظام ام افقر الى علة
موجدة فان كان كافيا فقد استغنيت عن وضع العلل فاحكموا
بان كون النظام في هذه الموجودات اقضى هذه الموجودات
بلا علة زايدة وان كان ذلك لا يكفي بل افقر الى علة فذلك
ايضا لا يكفي للاختصاص بالمقادير بل يحتاج ايضا الى علة **الكبرى**
الثالث هو ان الفلك الاقصى انقسم الى نقطتين هما

القطبان ومما ثابتا الوضع لا يفارقان وضعهما واجزاء
 المنطقة تختلف وضعه فلا يخلو اما ان يكون جميع اجزاء الفلك
 الاقصى متشابهة فلم لم تعين نقطتين من بين سائر النقط لكونها
 قطبين واجزاؤها مختلفة ففي بعضها خواص ليس في البعض
 فاما مبداء تلك الاختلافات والجرم الاقصى لم يصدر الا من
 معنى واحد بسيط والبسيط لا يوجب الاستيطان في الشكل
 وهو الكروي ومتشابهة في المعنى وهو الخلو عن الخواص المميزة
 وهذا ايضا لا يخرج منه **فان قيل** لعل في المبداء انواعا
 من الكثرة لازمة لا من جهة المبداء وانما ظهر لنا ثلثة اواربعة
 والباقي لم نطلع عليه وعدم عثورنا على عينه لا يشككنا في ان
 مبداء الكثرة كثرة وان الواحد لا يصدر منه كثرتنا فاذا جرت
 هذا فقولوا ان الموجودات كلها على كثرتها وقد بلغت الانفا
 صدرت من المعلول الاول فلا يحتاج الى ان يفيض على جرم
 الفلك الاقصى في نفسه بل يجوز ان يكون قد صدر منه جميع
 النفوس الفلكية والانسانية وجميع الاجسام الارضية و
 السماوية بانواع كثيرة لازمة فيها لم نطلعوا عليها فيقع الاستغناء
 بالمعلول الاول ثم يلزم عليه الاستغناء بالعلة الاولى فانه

اذا جاز تولد كثره يقال انها لازمة لا بعلة مع انها ليست ضرورة
 في وجود المعلول الاول جاز ان يقدر ذلك مع العلة الاولى
 ويكون وجودها لا بعلة ويقال انها لزمنة ولا يدري عدد
 وكل ما تخيل وجودها بلا علة مع الاول تخيل ذلك بلا علة مع
 الثاني بل لا معنى لقولنا مع الاول والثاني اذ ليس بينهما انفارقة
 في زمان ولا مكان فما لا يفارقهما في زمان ولا مكان و
 يجوز ان يكون موجودا بلا علة لم يختص احدهما بالاضافة اليه
فان قيل لقد كثرت الاشياء حتى زادت على الف وبعد
 ان يبلغ الكثرة في المعلول الاول الى هذا الحد فلذلك اكثرنا
 الوسايط **قلت** اقول القابل بعد هذا رجم بالظن لا يحكم
 به في المعقولات الا ان يقال انه يستحيل فيقول ولم يستحيل و
 ما المراد والفصل مما جاوزنا الواحد واعتقدنا انه يجوز
 ان يلزم المعلول الاول لا من جهة العلة لازم واثنان وثلثة
 فما المحيل لاربع وخمسة هكذا الى الالف والاف من تحكم بمقدار
 دون مقدار فليس بعد مجاوزة الواحد مرة وهذا ايضا قطع
 ثم نقول هذا باطل بالمعلول الثاني فانه صدر منه فلك الكواكب
 وفيه من الكواكب المعروفة القوية وما يتا كوكب وهي

مختلفة العظم والشكل والوضع واللون والتأثير والنخوة و
السعادة فبعضها على صورة الحمل والثور والاسد وبعضها على
صورة الانسان وتختلف تأثيرها في محل واحد من العالم السفلي
في التبريد والتسخين والسعادة والنخوة وتختلف مقاديرها
في ذاتها فلا يمكن ان يقال لكل نوع واحد مع هذا الاختلاف
ولو جاز هذا الجاز ان يقال كل اجسام العالم نوع واحد في الجسمية
فيكيفها علة واحدة فان كان اختلاف صفاتها وجواهرها في
طبائعها دل على اختلافها فكذلك الكواكب مختلفة لا محالة وتنفق
كل واحد الى علة لصورة وعلة هيولاه وعلة لاختصاصه
بطبيعة المسخنة والمبردة والمسعدة والمنحصة على اختصاصه
بموضع ثم لاختصاص حملها بالشكال البهائم المختلفة وهذه
الكثرة ان تصور ان يعقل في المعلول الثاني تصور في المعلول
الاول ووقع الاستغناء **الاعتراض الخامس** هو ان تقول
سلمنا لكم هذه الاوضاع الباردة وهذه التحركات الفاسدة
ولكن كيف لا يستحيون من انفسكم في قولكم ان كون المعلول
الاول ممكن الوجود اقضى وجود جرم الفلك الاقصى منه و
عقله نفسه اقضى وجود نفس الفلك منه وعقله الاول

يقضي

يقضي وجود عقل منه وما الفصل بين هذا وبين قابل
وجود انسان غائب وانه ممكن الوجود وانه يعقل نفسه وصاحبه
فقال يلزم من كونه ممكن الوجود وجود فلك فيقال واي
مناسبة بين كونه ممكن الوجود وبين وجود فلك منه وكذلك
يلزم من كونه عاقلا لنفسه وصانعه شيان اخران وهذا اذا
قيل في انسان ضحك منه فكذلك في موجود اخر اذا كان الوجود
قضية لا تختلف باختلاف ذات الممكن انسا فان كان او ملكا او
فلكا فلست ادري كيف تقنع المجنون من نفسه بمثل هذه الاوضاع
فضلا عن العقلاء الذين يشقون الشعر بزعمهم في المعقولات
فان قال قائل فاذا ابطلتم مذاهبهم فماذا تقولون انتم
اتزعمون انه يصدر من الشيء الواحد من كل وجه شيان مختلفان
فكأبرون المعقول او تقولون المبدأ الاول فيه كثرة فتكون
التوحيد او تقولون لا كثرة في العالم فتكرون الحش او تقولون
لزمتم بالوسايط فضطربون الى الاعتراف بما قالوا لو قلنا
نحن لم نخضع في هذا الكتاب خوض مهاد وانما غرضنا ان نشو
دعائهم وقد حصل على ان تقول ومن زعم ان المصير الصدوق
اشين من واحد مكابرة الحقول واتضاف المبدأ بصفات قد

اذلية مناقض للتوحيد فها تان دعويان باطلتان لبرهانهم
عليهما فانه ليس يعرف استحالة صدور الاثنين من واحد كما يعرف
استحالة كون الشخص الواحد في مكانين وعلى الجملة لا يعلم بالضرورة
ولا بالنظر وما المانع من ان يقال المبدأ الاول عالم قادر مريد
يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ويخلق المختلفات والمتجانسات كما
يريد على ما يريد واستحالة هذا لا يعرف بضرورة ولا نظر وقد وردت
به الانبياء المؤيدون بالمعجزات فوجب قبوله **واما البحث** عن
كيفية صدور الفعل من الله بالارادة ففضول وطع في غير مطمع
والذين طمعوا في طلب المناسبة ومعرفة رجوع حاصل نظرهم
الى ان المعلول الاول من حيث انه ممكن الوجود صدم منه فلك
ومن حيث انه يعقل نفسه صدم منه نفس الفلك وهذه حكمة
لا اظهار مناسبة فليقبل مبادئ هذه الامور من الانبياء و
ليصدقوا فيها اذ العقل ليس تخيلا ولنترك البحث عن الكيفية
والكمية والماهية فليس ذلك مما يتسع له القوى البشرية
وكذلك قال صاحب الشرع تفكروا في خلق الله ولا تتفكروا في ذات
الله **مسئلة** في بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود
الصانع للعالم فنقول الناس فرقتان فرقة اهل الحق وقد راوا

ان العالم حادث وعلما ضرورة ان الحادث لا يوجد بنفسه
فاقتصر المصانع فعقل مذهبهم في القول بالصانع وفرقة اخرى
هم الدهرية وقد راوا العالم قد يما كما هو عليه ولم يثبتوا له
صانعا ومعقد هم مفهوم وان كان الدليل يذل على بطلانه
واما الفلاسفة فقد راوا ان العالم قديم ثم اثبتوا مع ذلك
له صانعا وهذا المذهب بوضعه متناقض لا يحتاج فيه الى
ابطال **فان قيل** نحن اذا قلنا للعالم صانع لم نرد به فعلا
مختارا يفعل بعد ان لم يفعل كما نشاهد في اصناف الفاعلين
من الحياط والنساج والبناء بل معنى به علة العالم وسميه
المبدء الاول على معنى انه لا علة لوجوده وهو علة لوجود غيره
فان سمي صانعا فهذا التاويل وثبوت موجود لا علة لوجوده
يقوم عليه البرهان القطعي على قرب فانا نقول للعالم و
موجوداته اما ان يكون لها علة ام لا علة لها فان كان لها
علة فلك العلة لها علة ام لا علة لها وكذلك القول في علة
العلة فاما ان يتسلسل الى غير نهاية وهو محال واما ان
ينتهي الى طرف فالاحير علة اولية لا علة لوجودها فسميها
المبدء الاول وان كان العالم موجودا بنفسه لا علة له فقد

ظهر المبدأ الأول فانا لا نفني به الاموجود الاعلة له وهو ثاب
 بالضرورة نعم لا يجوز ان يكون السماوات هي المبدأ الأول
 هي السموات لانها عدد ودليل التوحيد عمنه فيعرف بطلانه
 بنظره صفة المبدأ ولا يجوز ان يقال انه سماء واحد او جسم
 واحد او شمس او غيرها لانه جسم والجسم مركب من الصورة و
 الهولي والمبدأ الأول لا يجوز ان يكون مركبا وذلك يعرف
 بنظر ثان والمقصود ان موجود الاعلة لوجوده ثابت بالضرورة
 والاتفاق وانما الخلاف في الصفات وهو الذي نعينه بالمبدأ
 الأول والجواب من وجهين احدهما انه يلزم على مساق مذهبكم
 ان يكون اجسام العالم قديمة كذلك لاعلة لها وقولكم ان بطلا
 ذلك يعلم بنظر ثان فيبطل ذلك عليكم في مسألة التوحيد
 نفى الصفات بعد هذه المسئلة الثاني وهو ان الخاص بهذه
 المسئلة هو ان يقال ثبت تقدير ان هذه الموجودات لها علة
 ولكن لعلها علة ولعلها علة علة كذلك هو هكذا الى غير نهاية
 وقولكم انه يستحيل اثبات علل لانها لا يستقيم منكم فانا نقول
 عرفتم ذلك ضرورة بغير وسطا وعرفتموه بوسط ولا سبيل الى
 دعوى الضرورة وكل مسلك ذكرتموه في النظر بطل عليكم تجوز

حوادث لا اول لها فاذا جاز ان يدخل في الوجود ما لانها به له
 فلم بعد ان يكون بعضها علة للبعض وينتهي من الطرف الاخر
 الى معلول لا معلول له ولا ينتهي من الجانب الاخر الى علة لا علة
 لها كما ان الزمان السابق له اخر وهو الان الراهن ولا اول
 له فان زعمتم ان الحوادث الماضية ليست موجودة معاً
 في الحال ولا في بعض الاحوال والمعدوم لا يوصف بالشئ
 وعدم الشئ هو فليكن كم النفوس البشرية المفارقة للابدان
 فانها لا نفني عنكم والموجود المفارق للبدن من النفوس
 لانها لا اعدادها اذ لم يزل نقطة من انسان وانسان من نقطة
 الى غير نهاية ثم كل انسان مات فقد بقي نفسه وهو بالعدد
 غير نفس من مات قبله ومعه وبعد وان كان الكل بالنوع
 واحدا فعندكم في الوجود في كل حال نفوس لا نهاية لاعدادها
 فان قيل النفوس ليس بعضها ارتباطا ببعض ولا ترتيبا
 لها لا بالطبع ولا بالوضع وانما يخل نحن موجودات لانها لا
 لها اذ كان لها ترتيب بالوضع كالاجسام فانها مرتبة بعضها
 فوق البعض او كان لها ترتيب بالطبع كالعلل والمعلولات
 واما النفوس فليس كذلك قلنا وهذا يحكم في الوضع ليس

طرده باولى من عكسه فلم احلتم احد القسمين دون الاخر وما
البرهان المفرق ويم تنكرون على من يقول ان هذه النفوس
التي لانهايتها لا تخلو عن ترتيب اذ وجود بعضها قبل البعض
فان الايام والليالي الماضية لانهايتها لها واذا قدرنا وجود
واحدة في كل يوم وليلة كان الحاصل في الوجود الان خارجا
عن النهاية واقعا على ترتيب في الوجود اى بعضها بعد البعض
والعلة غايتها ان يقال انها قبل المعلول بالطبع كما يقال انها
فوق المعلول بالذات لا بالمكان فاذا لم يستحل ذلك في القبل
الحقيقي الزمانى فينبغي ان لا يستحيل في القبل الذاتى الطبيعى
وما بالهم لم يجوزوا اجساما بعضها فوق البعض بالمكان
الى غير نهاية وجوزوا موجودات بعضها قبل البعض بالزمان
الى غير نهاية وهل هذا الاتحكم بارد لا اصل له **فان قيل** البرهان
القاطع على استحالة علل الى غير نهاية ان يقال كل واحد من
احاد العلل ممكن في نفسه او واجب فان كان واجبا فلم يفتقر
الى علة زائدة وان كان ممكنا فالكل موصوف بالامكان وكل
ممكن فيفتقر الى علة زائدة على ذاته فيفتقر الكل الى علة خارجة
عنها **قلت** لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم الا ان يراد

بالواجب

بالواجب ما لا علة لوجوده ويراد بالممكن ما لوجوده علة وان
كان المراد هذا فليرجع الى هذه اللفظة فنقول كل واحد ممكن
على معنى ان له علة زائدة على ذاته والكل ليس ممكن على معنى
ان ليس له علة زائدة خارجة منه فان اريد بلفظ الممكن غير
ما اردناه فهو ليس بمفهوم **فان قيل** فهذا يؤدى الى ان
يتقوم واجب الوجود بممكنات الوجود وهو محال **قلت** ان
اردتم بالواجب والممكن ما ذكرناه فهو نفس المطلوب فلا نسلم
انه محال وهو كقول القائل يستحيل ان يقوم القديم بالحوادث
والزمان عندهم قديم واحاد الدورات حادثة وهى ذوات
الاوائل والجميع لا اول له فقد تقوم ما لا اول له بذوات الاول
وصدق ذوات الاول على الاحاد ولم يصدق على المجموع
فكذلك يقال على كل واحد ان له علة ولا يقال للمجموع علة
وليس كل ما صدق على الاحاد يلزم ان يصدق على المجموع اذ
يصدق على كل واحد انه واحد وانه بعض وانه جزئ ولا يصدق
على المجموع وكل موضع عيناء من الارض فانه قد استضاء بالشمس
في النهار واطلم بالليل وكل واحد حادث بعد ان لم يكن اى له اول
والجميع عندهم ما له اول فبين ان من يجوز حوادث لا اول لها

وهي صور العناصر الاربعة والمتغيرات فلا يتمكن من انكارها
 على لانهايتها ونخرج من هذا انهم لا سبيل لهم الى الوصول الى
 اثبات المبدأ الاول لهذا الاشكال ويرجع فرقهم الى التحكم المحض
فان قيل التقدرات ليست موجودة في الحال ولا صور العناصر
 وانما الموجود منها صورة واحدة بالفعل وما لا وجود له لا يوصف
 بالشأى و عدم الشأى الا اذا قدر في الوهم وجودها ولا يبعد
 ما يقدر في الوهم وان كانت المقدرات ايضا بعضها على البعض
 فالانسان قد يفرض ذلك في وهمه وانما الكلام في الموجود في
 الاعيان لا في الازهان لا يبقى الانفوس الاموات وقد ذهب
 بعض الفلاسفة الى انها كانت واحدة اذلية قبل التعلق بالابدان
 وعند مفارقة الابدان تتحد فلا يكون فيه عدد فضلا عن ان يوصف
 بانه لانهايتها وقال الآخرون النفس تابع بالمزاج وانما معنى الموت
 عدمها ولا قوام لها جوهرها دون الجسم فاذا الوجود في النفوس
 الا في حق الاحياء والاحياء الموجودون محصورون ولا شئ في
 النهاية عندهم والمعدومون لا يوصفون اصلا لا بوجود النهاية
 ولا بعدمها الا في الوهم اذا فرضوا موجودين **والجواب** ان هذا
 الاشكال في النفوس اوردناه على ابن سينا والفارابي والمحققين

منهم اذ حكموا بان النفس جوهر قائم بذاته وهو اختيار ارسطاطلس
 والمعتبرين من الاولين ومن عدل عن هذا المسلك فنقول له
 هل يتصور ان يحدث شئ يبقى ام لا فان قالوا لا فهو محال و
 ان قالوا نعم قلنا فاذا قدرنا كل يوم حدوث شئ وبقائه اجتمع
 الى الآن لا محالة موجودات لانهايتها لها فالدعة وان كانت
 منقضية فحصول موجود فيها يبقى ولا ينقضي غير مستحيل و
 بهذا التقدير يتقرر الاشكال ولا غرض في ان يكون ذلك بالبدن
 نفسا دميكا كان او جنيا او شيطانا رجيا او ملكا او ماشيتا
 من الموجودات وهو لازم على كل مذهب لهم اذا اشتهوا دورا
 لانهايتها لها **مسئلة** في بيان عجزهم عن اقامة الدليل على
 ان الله واحد وان لا يجوز فرض اثنين واجبي الوجود كل واحد
 منهما لعلته واستدلوا لهم على هذا بمسلكين احدهما قولهم
 انهما لو كانا اثنين لكان نوع وجوب الوجود مقولا على كل
 واحد منهما وما قل عليه انه واجب الوجود فلا يخلو اما ان
 يكون وجوب وجوده لذاته فلا يتصور ان يكون لغيره او
 وجوب الوجود له لعلته فيكون ذات واجب الوجود معلولا
 وقد افضت علته وجوب الوجود ونحن لانزيد بواجب الوجود

الاما لا ارتباط لوجوده بعلة بجهة من الجهات وزعموا ان نوع
 الانسان مقول على زيد وعلى عمرو لعلة وليس زيد انسانا لذاته
 اذ لو كان انسانا لذاته لما كان عمرا انسانا بل لعلة جعله انسانا
 وقد جعل عمرا ايضا انسانا فكثر الانسانية بتكثر المادة
 الحاملة لها وتعلقها بالمادة معلول له ليس لذاته الانسانية
 فكذلك ثبوت وجوب الوجود لواجب الوجود ان كان لذاته
 فلا يكون لالة وان كان لعلة فهو اذا معلول وليس بواجب الوجود
 فقد ظهر بهذا ان واجب الوجود لا بد وان يكون واحدا قلنا
 قولكم نوع وجوب الوجود لواجب الوجود لذاته او لعلة نقسم
 خطأ في وضعه فاننا قد بينا ان لفظ وجوب الوجود فيه جمال
 الا ان يراد به نفى العلة فليست عمل هذه العبارة فقول لم يستحيل
 ثبوت موجودين لاعلة لها وليس احدهما علة للآخر قولكم ان
 الذي لاعلة له لذاته او لسبب يصيبه خطأ لان نفى العلة و
 استغناء الوجود عن العلة لا يطلب له علة فاي معنى لقول
 القائل ان ما لاعلة له لاعلة له لذاته او لعلة اذ قولنا لاعلة
 له سلب محض والسلب المحض لا يكون له علة ولا سبب لا يقال
 فيه ان لذاته او لالذاته وان عينتم بوجود الوجود وصفا

ثابتا

ثابتا لواجب الوجود سوى انه موجود لاعلة لوجوده فهو غير
 مفهوم في نفسه والذي ينسبك من لفظه نفى العلة لوجوده
 وهو سلب محض لا يقال فيه انه لذاته او لعلة حتى يبنى على
 وضع هذا التقسيم غرض فدل ان هذا برهان من خوف لطايل
 وراءه ولا اصل له بل نقول معنى انه واجب الوجود انه لاعلة
 لوجوده ولا علة لكونه بلا علة وليس كونه بلا علة معللا ايضا
 بذاته بل لاعلة لوجوده ولا لكونه بلا علة اصلا كيف وهذا
 التقسيم لا يتطرق الى بعض صفات الاثبات فضلا عما
 يرجع الى السلب اذ لو قال قائل السواد لون لذاته او لعلة
 فان كان لذاته فينبغي ان لا يكون الحمرة لونا وان لا يكون
 هذا النوع اعني اللونية الالذات السوداء وان كان السواد
 لونا لعلة جعله لونا فينبغي ان يعقل سواد ليس بلون اي
 لم يجعله العلة لونا قايما يثبت للذات زائدا على الذات
 بعلة يمكن تقدير عدمه في الوهم وان لم تتحقق في الوجود و
 لكن يقال هذا التقسيم خطأ في الوضع فلا يقال للسواد انه
 لون لذاته قولا يمنع ان يكون لغير ذاته فكذلك لا يقال ان
 هذا الموجود واجب لذاته ولا علة له لذاته قولا يمنع ان يكون

ذلك لغيره انه محال مستلزم الثاني ان قالوا الوفرضا واجب
الوجود لكانا تماثلين من كل وجه او مختلفين فان كانا تماثلين
من كل وجه فلا يعقل التعدد والاثنية اذا استوادان مما
اشان اذا كانا في محلين او في محل واحد ولكن في وقتين اذا استواد
والحركة في محل واحد في وقت واحد مما اشان لاختلاف ذاتيهما
اما اذا لم يختلف الذاتان كالسوادين ثم اختلف الزمان والمكان
لم يعقل التعدد ولو جاز ان يقال في وقت واحد في محل واحد
سوادان جاز ان يقال في حق كل شخص انه شخصان ولكن ليس
بتبين بينهما مغايرة واذا استحال التماثل من كل وجه ولا بد
من الاختلاف ولم يمكن بالزمان ولا بالمكان فلا يبقى الا الاختلاف
في الذات ومما اختلف في شيء فلا يخلو اما ان اشتركا في شيء
او لم يشتركا في شيء فان لم يشتركا في شيء فهو محال اذ يلزم ان لا
يشتركا في الوجود ولا في وجوب الوجود ولا في كون كل واحد
قايما بنفسه لا في موضوع واذا اشتركا في شيء واختلفا في شيء
كان ما فيه الاشتراك غير ما فيه الاختلاف فيكون ثمه تركيب
وانقسام بالقول وواجب الوجود لا تركيب فيه وكما لا ينقسم
بالكمية فلا ينقسم ايضا بالقول الشارح اذ لا يتركب ذاته من امور

بدل القول الشارح على تعدده كدلالة الحيوان والناطق على ما
يقوم به ماهية الانسان فانه حيوان وناطق ومدلول لفظ
الحيوان من الانسان غير مدلول لفظ الناطق فيكون الانسان
متركبا من اجزاء منتظمة الجدا بالفاظ تدل على تلك الاجزاء و
يكون اسم الانسان مجموعا وهذا لا يتصور ودون هذا لا يتصور
التثنية والجواب انه مسلم انه لا يتصور التثنية الا بالمغايرة
في شيء ما وان التماثلين من كل وجه لا يتصور تغايرهما ولكن قولكم
ان هذا النوع من التركيب محال في المبدأ الاول تحكم محض
فما البرهان عليه ولن رسم هذه المسئلة على خيالها فان من
كلامهم المشهور ان المبدأ الاول لا ينقسم بالقول الشارح كما
لا ينقسم بالكمية وعليه يثبت اثبات وحدانية الله تعالى
عندهم بل زعموا ان التوحيد لا يتم الا باثبات الوحدة لذات
الباري من كل وجه واثبات الوحدة ينهي الكثرة من كل وجه
فالکثرة يتطرق الى الذات من خمسة اوجه الاول بقبول
الانقسام فعلا او مافلا ذلك لم تكن الجسم الواحد واحدا
مطلقا فانه واحد بالاتصال القايما القابل للزوال فهو منقسم
في الوهم بالكمية وهذا محال في المبدأ الاول الثاني ان ينقسم

الشئ في العقل الى معينين مختلفين لا بطريق الكمية كما تقسم
 الجسم الى الهيولى والى الصورة فان كل واحد من الهيولى والصورة
 وان كان لا يتصور ان يقوم بنفسه دون الاخر فهما شيان
 مختلفان والحقيقة يحصل مجموعهما شئ واحد هو الجسم و
 هذا ايضا منفى عن الله تعالى فلا يجوز ان يكون الباري صورة
 في جسم ولا مادة في هيولى جسم ولا مجموعهما اما منع مجموعهما
 فليعلمين احديهما انه منقسم بالكمية عند التجزية فعلا او
 ومما والثانية انه منقسم بالمعنى الى الصورة والهيولى ولا
 يكون مادة لانها محتاج الى الصورة وواجب الوجود مستغن
 من كل وجه فلا يجوز ان يرتبط وجوده بشرط اخر سواء ولا
 يكون صورة لانها محتاج الى مادة **الثالث** الكثرة بالصفات
 بتقدير العلم والقدرة والارادة فان هذه الصفات ان كانت
 واجبة الوجود كان وجوب الوجود مشتركا بين الذات وبين
 هذه الصفات ولزم كثرته في واجب الوجود وانفقت الوحدة
الرابع كثره عقلية يحصل تركيب الجنس والنوع فان السواد
 سواد ولون والسوادية غير اللونية في حق العقل بل اللونية
 جنس والسوادية فصل وهو مركب من جنس وفصل والحيوانية

غير الانسانية في العقل فان الانسان حيوان ناطق والحيوان
 جنس والناطق فصل وهو مركب من الجنس والفصل وهذا نوع
 كثره فرعوا ان هذا ايضا منفى عن المبدأ الاول **الخامس**
 كثره بل من جهة تقدير ماهية وتقدير وجود لتلك الماهية
 فان للانسان ماهية قبل الوجود والوجود يرد عليها ايضا
 اليها وكذا المثلث له ماهية وهو انه شكل محيطية ثلثة اضلاع
 وليس الوجود جزء من ذات هذه الماهية مقوما لها ولذلك
 لجواز ان يدرك العاقل ماهية الانسان وماهية المثلث و
 ليس يدري ان لها وجودا في الاعميان لا ولو كان الوجود مقوما
 لماهيته لما تصور ثبوت ماهيته في العقل قبل وجوده فالوجود
 مضاف الى الماهية سواء كان لازما بحيث لا يكون تلك
 الماهية الاموجودة كالتما أو عاضا بعد ما لم يكن كماهية الانسان
 من زيد وعمر وماهية الاعراض والصور الحادثة فرعوا ان
 هذه الكثرة ايضا يجب ان ينفي عن الاول فيقال ليس له ماهية
 الوجود يضاف اليها بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره فالوجود
 الواجب ماهية وحقيقة كلية وطبيعة حقيقة كما ان الانسانية
 والشجرية والسمائية ماهية اذ لو ثبت ماهية لكان الوجود

الواجب لازما لتلك الماهية غير مقوم لها واللازم تابع
ومعلول فيكون الوجود واجب معلولا وهو مناقض لكونه
واجبا ومع هذا فانهم يقولون للباري انه مبدأ اول وجود
وجوه واحد قديم باق في عالم وعقل وعاقل ومعقول فاعل
وخالق ومريد قادر وحي عاقل ومعشوق ولذيق ملذ
وجواد وخير محض وذو عمو ان كل ذلك عبارة عن معنى واحد
لا كثرة فيه وهذا من العجائب ينبغي ان يحقق مذهبهم للتفهم
اولا ثم تشتغل بالاعتراض فان الاعتراض على المذهب قبل تمام
التفهم رى في عمية والعمية في فهم مذهبهم انهم يقولون
ذات المبدأ الاول واحد وانما تكثر الاسامي باضافة شئ اليه
او اضافة الى شئ او سلب شئ عنه والسلب لا يوجب كثرة في ذاته
المستلوب عنه ولا الاضافة توجب كثرة فلا شكرون اذا كثرت
الاستلوب وكثرة الاضافات ولكن الشأن في رد هذه الامور
كلها الى السلب والاضافة فقالوا اذا قيل له اول فهو اضافة الى
الموجودات بعده واذا قيل مبدأ فهو اشارة الى ان وجوده غير
وهو سبب له فهو اضافة له الى معلولاته واذا قيل موجود
فمعناه معلوم واذا قيل جوهر فمعناه الموجود مستلوبا عنه

الحلول في موضوع وهذا سلب واذا قيل قديم فمعناه سلب العدم
عنه اقلا واذا قيل باق فمعناه سلب العدم عنه اخر او يرجع
حاصل القديم والباقي الى وجود ليس مسبوقا بعدم ولا ملحوقا
بعدم واذا قيل واجب الوجود فمعناه انه موجود لا علة له وهو
علة لغيره فيكون جنعا بين السلب والاضافة اذ نفى علة له
سلب وجعله علة لغيره اضافة واذا قيل عقل فمعناه انه
موجود برى من المادة وكل موجود هذا صفة فهو عقل اى
عقل ذاته ويشعر به ويعقل غيره وذات الله تعالى هذا صفة
اى برى عن المادة فاذا هو عقل ومما عبارتان عن معنى واحدة
واذا قيل عاقل فمعناه ان ذاته الذي هو عقل فله معقول هو
فانه يشعر بنفسه ويعقل نفسه فذاته معقول وذاته عاقل
وذاته عقل والكل واحد هو معقول من حيث انه ماهية
مجردة عن المادة غير مستورة عن ذاته الذي هو عقل بمعنى انه
ماهية مجردة عن المادة لا يكون شئ مستورا عنه ولما عقل
نفسه كان عاقلا ولما كان نفسه معقولا لنفسه كان
معقولا ولما كان عقله بذاته لا يزيد على ذاته كان عقلا ولا يبعد
ان تحدا العاقل والمعقول فان العاقل اذا عقل كونه عاقلا

عقله يكون عاقلا لكونه عاقلا فيكون العاقل والمعقول واحدا
بوجه ما وان كان ذلك يفارق عقل الاول فان بالاول
بالفعل ابدأ وما لنا يكون بالقوم تارة وبالفعل اخرى اذا قيل
خالق وفاعل وبارئ وشاير صفات الفعل فعناه ان وجوده
وجود شريف يفيض عنه وجود الكل فيضاناتا ما لازما وان
وجود غيره حاصل منه وتابع لوجوده كما يتبع النور الشمس والاشباح
النار ولا يشبه نسبة العالم اليه نسبة النور الى الشمس الا
في كونه معلولا فقط والافليس هو كذلك فان الشمس لا يشعر
بفيضان النور عنها ولا النار بفيضان الاشباح عنها فهو طبع
محض بل الاول عالم بذاته وان ذاته مبدأ لوجود غيره ففيضان
ما يفيض عنه معلوم له فليس له غفلة عما يصدر منه ولا هو
ايضا كالواحد منا اذا وقف بين مريض وبين الشمس فان دفع
الشمس عن المريض بسببه لا باختياره ولكنه عالم به وهو غير كاره
ايضا له وانه عالم بانه كما انه في ان يفيض عنه غيره فان الظل
وان كان الواقف ايضا مریدا لوقوع الظل فلا يشبهه ايضا فان
المطل الفاعل للظل شخصه وجسمه والعالم الراضى بوقوع
الظل نفسه لاجسه وفي حق الاول ليس كذلك فان الفاعل منه

هو العالم وهو الراضى اي انه غير كاره له وانه عالم بان كماله
ان يفيض منه غيره بل لو امكن ان يفرض كون الجسم المطل بعينه
هو العالم بعينه بوقوع الظل وهو الراضى لم يكن ايضا متساويا
للاول فان الاول هو العالم وهو الفاعل وعلمه هو مبدأ
فعله فان علمه بنفسه في كونه مبدأ للكل علة فيضان الكل
فان النظام الموجود تبعاً للنظام المعقول بمعنى انه واقع به فكونه
فاعلا غير زائد على كونه عالما بالكل اذ علمه بالكل علة فيضان
الكل عنه وكونه عالما بالكل لا يزيد على علمه بذاته فانه لا يعلم ذات
ما لم يعلم انه مبدأ للكل فيكون المعلوم بالقصد الاول ذاته و
يكون الكل معلوما عنده بالقصد الثاني فهذا معنى كونه
فاعلا واذا قيل قادر لم يعنى به الا كونه فاعلا على الوجه الذي
قررناه وهو ان وجوده وجود يفيض عنه المقدورات التي
فيضانها منتظم الترتيب في الكل على ابلغ وجوه الامكان في
الكمال والحسن واذا قيل مرید لم يعنى به الا ان ما يفيض عنه
ليس هو غافلا عنه وليس كارهه بل هو عالم بان كماله فيض
الكل عنه فمجوز بهذا المعنى ان يقال هو راض وجاز ان يقال
للمراضى انه مرید فلا يكون الارادة الا عين القدرة ولا القدرة

الاعين العلم ولا العلم الاعين الذات فالكل اذا يرجع الى عين
 الذات وهذا لان علمه بالاشياء ليس مأخوذاً من الاشياء ولا
 لكان يستفيد واصافاً وكلاً من غير وهو محال في واجب الوجود
 لكن علمنا على قسمين علم بشئ حصل من صورة ذلك كعلمنا بصورة
 السماء والارض وعلم اخر عنه كشيء لم نشاهد صورته ولكن صورته
 في انفسنا ثم احداثه فيكون وجود الصورة مستفاداً من العلم
 لا علم من الوجود وعلم الاول بحسب القسم الثاني فان التمثيل للنظام
 في ذاته سبب لفيض النظام عن ذاته نعم لو كان مجرد حضور
 نقش او كتابة خط في نفوسنا كافي في حدوث تلك الصورة لكان
 العلم بعينه مناهو القدر بعينها والارادة بعينها ولكنا القصورنا
 ليس يكفي بصورتنا لاجداد الصورة بل يحتاج مع ذلك الى ارادة
 متجددة تنبعث من قوة شوقية ليتحرك منهما معا القوم المحركة
 للعضل والاعصاب في الاعضا الالية فيتحرك بحركة العضل
 والاعصاب اليد او غيرهم ويتحرك بحركة القلم او آلة اخرى خادجة
 وتحرك المادة بحركة القلم كالمداد وغيره ثم يحصل الصورة المتصورة
 في نفوسنا فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة في نفوسنا
 قدرة ولا ارادة بل كانت القدرة فينا عند المبدأ المحرك للعضل

وهذه الصورة محركة لذلك المحرك الذي هو مبدأ القدرة وليس
 كذلك في واجب الوجود فانه ليس مركباً من اجسام تنبت القوى في
 اطرافها فكانت القدرة والارادة والعلم والذات منه واحداً
 واذا قيل له حتى لم يرد به الا انه عالم علماً بفيض عنه الوجود الذي
 سمى فعلاً له فان الحق هو الفعال لذلك فيكون المراد به ذاته مع
 الاضافة الى الافعال على الوجه الذي ذكرناه لا حياتنا فانها لا يتم
 الا بقرينين مختلفين ينبعث عنهما الادراك والفعل فحيوته
 عين ذاته ايضا واذا قيل له جواد اريد به انه بفيض عنه الكل لا
 لغرض يرجع اليه والوجود يتم بشيئين احدهما ان يكون للنعم عليه فائدة
 فيما وهب منه فله عمل من يهب شيئاً من هو مستغن عنه لا توصف
 بالوجود والثاني ان لا يحتاج الجواد الى الوجود فيكون قدماه على الوجود
 لحاجة نفسه وكل من يحود ليمدح او ليثني عليه او تخلص من مذمة
 فهو مستفيد وليس بجواد وانما الجواد الحقيقي الله تعالى فانه
 ليس بغيره خلاصاً عن ذم ولا كمالاً مستفاداً بمدح فيكون الوجود
 اسماً مبتدئاً عن وجوده مع اضافة الى الفعل وسلب للغرض فلا يودى
 الى الكثرة في ذاته واذا قيل خي محض فاما ان يراد به وجوده برياً
 عن النقص وامكان العدم فان الشرح ذاته له بل يرجع الى عدم

جوهر أو عدم صلاح حال الجوهر والافال وجود من حيث انه وجود
 خفي يرجع هذا الاسم الى السلب لا مكان النقص والشر وقد يقال
 خفي لما هو سبب لنظام الاشياء والاول مبدء لنظام كل شيء فهو خير
 فيكون الاسم والاعلى الوجود مع نوع اضافة واذا قيل واجب الوجود
 فمعناه هذا الوجود مع سلب علة لوجوده واحالة علة لعدمه ولا
 واخرا واذا قيل عاشق ومعشوق ولذيد وملذ فمعناه هو ان
 كل جمال وبهاء وكمال فهو محبوب ومعشوق لذى الكمال فلامعنى
 للذة الا ادراك الكمال الملائم ومن عرف كمال نفسه في احاطة
 بالمعلومات واحاط بها وني في جمال صورته وفي كمال قدرته وقوة
 اعضائه وبالحيلة ادراكه لخصوله كل كمال هو ممكن له لو امكن
 ان يتصور ذلك في انسان واحد كان مجال كماله وملته ذابره و
 انما تنقضي لذته بتقدير العدم والنقصان فان السرور لا يتم
 بما ينزل او يخشى زواله والاول له البهاء الاكل والجمال الا تم
 اذ كل كمال هو ممكن له فهو حاضر له وهو مدرك لذلك الكمال مع
 الامن عن امكان النقصان والزوال والكمال الحاصل له فوق
 كل كمال واجبا به وعشقه لذلك الكمال فوق كل اجباب والتذاده
 به فوق كل التذاذيل لانسبة لذاته انسا اليها البته بل هي اجل

من ان يعبر عنها باللذة والسرور والطيبه الا ان تلك المعاني
 ليس لها عبارات عندنا فلا بد من الابداع في الاستعارة كما يستعمل
 له لفظ المريد والمختار والفاعل منامع القطع بعد ارادته عن
 ارادتنا وبعد قدرته وعلمه عن قدرتنا وعلمنا ولا بعد ان يستشعر
 عيان اللذة فيستعمل غير والمقصود ان حالته اشرف من احوال
 الملائكة واخرى بان يكون مغسوطه وحالة الملائكة اشرف من
 احوالنا ولولم يكن لذة الا في شوق البطن والفرج كان حال الكمال
 والخير اشرف من حال الملائكة وليس لها لذة اى للبادى من
 الملائكة المجردة عن المادة الا السرور بالشعور بما خست
 بها من الكمال والجمال الذي لا يخشى زواله ولكن الذي لا اول
 فوق الذى للملائكة فان وجود الملائكة التي هي العقول المجردة
 وجود ممكن في ذاتها واجب الوجود لغيره وامكان العدم نوع
 شر ونقص فليس شيء برئ عن كل شر مطلقا سوى الاول فهو
 الخير المحض وله البهاء والجمال الاكل ثم هو معشوق عشقه غير
 او لم يعشقه كما انه عاقل ومعقول وعقله غير اقل بعقله وكل
 هذه المعاني راجعة الى ذاته والى ادراكه لذاته وعقله له وعقله
 لذاته هو عين ذاته فانه عقل مجرد فرجع الكل الى معنى واحد

طريق تفهيم مذهبهم وهذه امور منقسة الى ما يجوز اعتقاده
فبين ان لا يصح على اصولهم والى ما لا يصح اعتقاده فبين فساد
ولنعد الى المراتب الخمس في اقسام الكثرة ودعواهم فيها ولنبين
عجزهم عن اقامة الدليل ولنرسم كل مسألة على خيالها **مسئلة**
اتفقت الفلاسفة على استحالة اثبات العلم والقدرة والارادة
للبدء الاول كما اتفقت المغتلة عليه فدعوا ان هذه الاسامي
وردت شرعا ويجوز اطلاقها لغة ولكن ترجع الى ذات واحدة كما
سبق ولا يجوز اثبات صفات زائدة على ذاتها كما يجوز في حقنا
ان يكون علما وقد رتبا وصفنا زائدا على اثنا ودعوا ان
ذلك موجب كثرة لان هذه الصفات لو طرأت علينا لكانا نعلم
انها زائدة على الذات اذ تجددت ولو قدر مقدارنا الوجودنا من
غيرها خرج على كونه زائدا على الذات بالمقارنة فكل شيئين
اذا طرأ احدهما على الآخر علم ان هذا ليس ذاك وذاك ليس
هنا فلو اخبرنا ايضا عقل كونهما شيئين فاذا لا يخرج هذه
الصفات بان يكون مقارنة لذات الاول عن ان يكون اشياء
سوى الذات فيوجب ذلك كثرة في حاجب الوجود وهو محال
فلذا اجمعوا على نفى الصفات فيقال لهم وبم عرقم استحالة

الكثرة من هذا الوجه وانتم محالفون كافة المسلمين سوى المغتلة
فما البرهان عليه فان قول القائل الكثرة محالة واجب الوجود مع
كون الذات الموصوفة واحدة ترجع الى انه تستحيل كثرة الصفات
وفيه النزاع وليس استحالة معلوما بالضرورة فلا بد من البرهان
ولهم مسلكتان الاول قولهم البرهان عليه ان كل واحد من الصفة
والموصوف اذا لم يكن هذا ذاك ولا ذاك هذا فاما ان يستغنى
كل واحد عن الآخر في وجوده او يفتقر كل واحد الى الآخر ويستغنى
واحد عن الآخر ويحتاج الآخر فان فرض كل واحد مستغنيا فاما
واجبا وجود وهو الثبوت المطلقة وهو محال واما ان يحتاج كل
واحد منهما الى الآخر فلا يكون واحد منهما واجب الوجود اذ معنى
واجب الوجود ما قوامه بذاته وهو مستغنى من كل وجه عن غيره فاما
احتياج الى غيره فذلك الغير علتة اذ لو رفع ذلك الغير لامتنع
وجوده فلا يكون وجوده من ذاته بل من غيره **وان قيل** احدهما
يحتاج دون الآخر والذي يحتاج معلول واجب الوجود هو الآخر
ومهما كان معلولا افتقر الى سبب فيؤدي الى ان يرتبط ذاتا
الوجود بسبب والاعتراض على هذا ان يقال المختار من هذه
الاقسام هو القسم الآخر ولكن ابطالكم القسم الاول وهو الثبوت

المطلقة قد يتبين انه برهان لم عليها في المسئلة التي قبل هذه انها
لا يتم الا بالبناء على نفي الكثرة في هذه المسئلة وما بعدها فما هو فرع
هذه المسئلة كيف ينبغي هذه المسئلة عليها ولكن المختار ان يقال
الذاتية قوامه غير محتاج الى الصفات والصفة محتاجة الى الموصوف
كما في حقنا فيبقى قوهم ان المحتاج الى غيره لا يكون واجب الوجود
فيقال ان اردتم بواجب الوجود انه ليس له علة فاعلية فهذا مسلم
وان اردتم بواجب الوجود انه ليس له علة قابلية فلم قلت ذلك
ولم استحال ان يقال كما ان ذات واجب الوجود قديم لا فاعل له
فكذلك صفة قديمة معه ولا فاعل لها وان اردت بواجب
الوجود ان لا يكون له علة قابلية فهو ليس بواجب الوجود على
هذا التاويل ولكنه مع هذا قديم لا فاعل له فما المحل لذلك
فان قيل واجب الوجود المطلق هو الذي ليس له علة فاعلية
ولا قابلية فاذا سلم ان له علة قابلية فقد سلم كونه معلولا
قلت تسميه الذات القابضة علة قابلية من اصطلاحكم
والدليل لم يدل على ثبوت واجب الوجود بحكم اصطلاحكم وانما
دل على اثبات طرف ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات ولم
يدل الا على هذا القدر وقطع التسلسل فيمكن بواحد له صفا

قديمة لا فاعل لها كما لا فاعل لذاته ولكنها يكون منفردة في ذاتها
فلنطرح لفظ واجب الوجود فان ممكن التلبس فيه فان البرهان
لم يدل الا على قطع التسلسل ولم يدل على غير البتة فدعوى غير
تحكم فان قيل كما يجب قطع التسلسل في العلة الفاعلية يجب
قطعه بالقابلية اذ لو افقر كل موجود الى محل يقوم وافقر
المحل ايضا للزم التسلسل كما لو افقر كل موجود الى علة وافقرت
العلة ايضا الى علة قلت صدقتم فلا جرم قطعنا هذا التسلسل
ايضا وقلت ان الصفة في ذاتها وليس ذاتها في محل فالصفة انقطع
علمنا في ذاتنا وذاتنا محل له وليس ذاتنا في محل فالصفة انقطع
تسلسل علتها الفاعلية مع الذات اذ لا فاعل لها كما لا فاعل
للذات بل لم نزل الذات بهذه الصفة موجودة بلا علة له ولا
لصفته واما العلة القابلية فلم ينقطع تسلسلها الا على الذات
ومن اين يلزم ان ينفي المحل حتى تنفي العلة والبرهان لم يضطر
الا على قطع التسلسل فكل طريق ممكن قطع التسلسل به فهو
وفاء بقضية البرهان الداعي الى واجب الوجود فان اريد
بواجب الوجود شيء سوى موجود وليس له علة فاعلية حتى ينقطع
به التسلسل فلا سلم ان ذلك واجب اصلا ومما اتسع العقل

لقبول موجود قديم لاعلة لوجوده اشع لقبول قديم موصوف
 لاعلة لوجوده في ذاته وفي صفاته جميعا **المستلک الثاني**
 قولهم ان العلم والقدرة فينا ليس اخلا في ماهية ذاتنا بل هو
 عارض واذا ثبت هذه الصفات للاول لم يكن ايضا اخلا في
 ماهية ذاته بل كان عارضا بالاضافة اليه وان كان دايما له
 ورت عارض لا يفارق اذ يكون لازما لما هيته ولا يصير بذلك
 مقوما لذاته واذا كان عارضا كان تابعا للذات وكان الذات
 سببا فيه فكان معلولا فكيف يكون واجب الوجود وهذا هو
 الاول مع تغيير عبارة فنقول ان عينتم بكونه تابعا للذات فكون
 الذات سببا له ان الذات علة فاعلية له وانها مفعولة للذات
 فليس كذلك فان ذلك ليس يلزم في علمنا بالاضافة الى ذاتنا
 اذ ذواتنا ليست بعلة فاعلية لعلمنا وان عينتم ان الذات محل
 وان الصفة لا تقوم بنفسها في غير محل فهذا مستلزم فلم يمنع هذا
 بيان يعبر عنه بالتابع او العارض او المعلول وما اراده المعبر
 لم يتغير المعنى اذ لم يكن المعنى سوى انه قائم بالذات قيام الصفة
 بالموصوفات ولم يستحيل ان يكون قائما في ذات وهو مع ذلك
 قديم ولا فاعل له فكل ادلتهم تهويل يفتح العبارة بتسميته ممكنا

وجازا

وجازا وتابعا لازما ومعلولا وان ذلك مستنكر فيقال ان
 اريد بذلك ان له فاعلا فليس كذلك وان لم يرد به الا انه لا
 فاعل له ولكن له محل هو قائم فيه فليعبر عن هذا المعنى بآتي عبارة
 اريد فلا استحالة فيه ودما هو لو اتبعه العيان من وجه
 اخر فقا لو اهذا يودي الى ان يكون الاول محتاجا الى هذه
 الصفات فلا يكون عينيا مطلقا اذ الغنى المطلق من لا يحتاج
 الى غير ذاته وهذا كلام وعظي في غاية الرككة فان صفات
 الكمال لا تبين ذات الكامل حتى انه محتاج الى غيره فاذا كان
 لم يزل ولا يزال كاملا بالعلم والقدرة والحق فكيف يكون
 محتاجا وكيف يجوز ان يعبر عن ملازمة الكمال بالحاجة وهو كقول
 القائل الكامل لا يحتاج الى كمال والحاجة الى وجود صفات الكمال
 لذاته ناقص فيقال لا معنى لكونه كاملا الا وجود الكمال لذاته
 فكذلك لا معنى لكونه غنيا الا وجود الصفات المنافية للحاجة
 لذاته فكيف نكر صفة الكمال التي بها تتم الالهية بمثل هذه
 التخيلات اللفظية **فان قيل** اذا ائتم ذاتا وصفة وحلولا
 للصفة بالذات فهو تركيب كل تركيب محتاج الى مركب ولذلك
 لم يجوز ان يكون الاول جسما لانه مركب قلت اقول القابل كل تركيب

محتاج الى مركب كقوله كل موجود محتاج الى موجود فيقال له الاول
موجود قديم لا علة له ولا موجب له وكذلك يقال هو موصوف
قديم ولا علة لذاته ولا لصفته ولا لقيام صفته بذاته بل الكل
قديم بلا علة واما الجسم فانما لم يجز ان يكون هو الاول لانه حادث
من حيث انه لا يخلو عن الحوادث ومن لم يثبت له حدوث الجسم
يلزم ان يجوز ان يكون العلة الاولى جسما كما سنلزم عليكم من
بعد فكل مسالككم في هذه المسئلة تخيلات ثم انهم لا يقدر
على رد جميع ما ثبتونه الى نفس الذات فانهم اثبتوا كونه عالما
ويلزمهم ان يكون ذلك زائدا على مجرد الوجود فيقال لهم
تسلمون ان الاول يعلم غير ذاته ومنهم من سلم ذلك ومنهم
قال لا يعلم الا ذاته فاما الاول فهو الذي اتفق ابن سينا فانه
زعم انه يعلم الاشياء كلها بنوع كلي لا يدخل تحت الزمان ولا يعلم
الجزئيات التي بوجوب مجلد الاحاطة بها فغيرا في ذات العالم فهو
علم الاول بوجود كل الانواع والاجناس التي لانهاية لها عين علمه
بنفسه او غيره فان قلتم انه غير فقد ايتتم كثرة ونقضتم القاعدة
وان قلتم انه عينه لم يتميز واعني يدعي ان علم انسان غير عين علمه
بنفسه وعين ذاته ومن قال ذلك سفته في عقله وقيل حذث

الواحد ان يستحيل في الوهم الجمع فيه بين النفي والاثبات فالعلم
بالشيء الواحد لما كان شيئا واحدا استحال ان يتوهم في حالة واحد
موجود او معدوما ولما لم يستحيل في الوهم ان ينقلد علم الانسان
بنفسه دون علمه بغيره قيل ان علمه بغيره غير علمه بنفسه اذ لو
كان هو لكان هو نفسه نفيا له واثباته اثباتا له اذ يستحيل ان
يكون زيد موجودا وزيد معدوما اعني هو بعينه في حالة واحد
ولا استحيل مثل ذلك في العلم بالغير مع العلم بنفسه وكذا في علم
الاول بذاته مع علمه بغيره اذ يمكن ان يتوهم وجود احد مبادئ
الآخر فاما اذا شيان ولا يمكن ان يتوهم وجود ذاته دون
وجود ذاته فلو كان الكل كذلك لكان هذا التوهم محالا فكل
من اعترف من الفلاسفة بان الاول يعرف غير ذاته فقد اثبت
كثرة لا محالة **فان قيل** هو لا يعلم الغير بالقصد الاول بل
يعلم ذاته مبدء الكل فيلزمه العلم بالكل بالقصد الثاني اذ لا يمكن
ان يعلم ذاته مبدءا لغيره الا ويدخل الغير في علمه بطريق التضمن
واللزم ولا يبعد ان يكون لذاته لوازم وذلك لا يوجب
كثرة في ماهية الذات وانما يمنع ان يكون في نفس الذات
كثرة **والجواب** من وجوه الاول ان قولكم انه يعلم ذاته مبدءا

حكم بل ينبغي ان يعلم وجود ذاته فقط واما العلم بكونه مبدء زيد
على العلم بالوجود لان المبدئية اضافة للذات ويجوز ان يعلم الذات
ولا يعلم اضافته ولولم يكن المبدئية اضافة لكثرة ذاته وكان
له وجود ومبدئية ومما شئان وكما يجوز ان يعرف الانسان ذاته
ولا يعلم كونه معلولا الى ان يعلم لان كونه معلولا اضافة له الى علته
فكذلك كونه علة اضافة له الى معلولاته فالالزام قائم في مجرد
قولهم انه يعلم كونه مبدء اذ فيه علم بالذات وبالمبدئية وهو
الاضافة والاضافة غير الذات فالعلم بالاضافة غير العلم
بالذات بالدليل الذي ذكرناه وهو انه يمكن ان تقوم العلم
بالذات دون العلم بالمبدئية ولا يمكن ان تقوم العلم بالذات
دون العلم بالذات لان الذات واحد الوجه الثاني هو ان
قولهم ان الكل معلوم له بالقصد الثاني كلام غير معقول فان
مهما كان علمه محيطا بغيره كما محيط بذاته كان له معلوما في غيره
وكان له علم بهما وتعدد المعلوم وتغاير يوجب تعدد العلم اذ
يقبل احد المعلومين الفصل عن الاخر في الوجود فلا يكون العلم
باحد مما عين العلم بالاخر اذ لو كان العلم باحد مما عين العلم بالاخر
لتعذر تقدير وجود احد مما دون الاخر وليس ثمه اخر مما كان

الكل واحدا فهذا لا يختلف بان يعرفه بالقصد الثاني ثم ليت شعري
كيف يقدم على نفى الكثرة من يقول انه لا يعرف عن علمه مثقال ذرة
في السموات ولا في الارض الا انه يعرف الكل بنوع كلي والكتابات
المعلومة لا تنهاه في كيف يكون العلم المنعلق بها مع كثرتها وتغايرها
واحد من كل وجه وقد خالف ابن سينا عند هذا غير من الفلاسفة
الذين ذهبوا الى ان لا يعلم الا نفسه اخرازا من لزوم الكثرة فكيف
شاركهم في نفى الكثرة ثم باينهم في اثبات العلم بالغير ولما استحي
ان يقول ان الله لا يعلم شيئا اصلا في الدنيا والاخر وانما يعلم
نفسه فقط واما غير فيعرفه ويعرف ايضا نفسه وغيره فيكون
غير اشرف منه في العلم فيترك هذا حيا من هذا المذهب و
استنكافا منه ثم لم يستحي من الاصرار على نفى الكثرة من كل وجه
وزعم ان علمه بنفسه وبغيره بل في جميع الاشياء هو ذاته من
غير مرید وهو عين الشاقص الذي استحي منه سائر الفلاسفة
لظهور التناقض فيه في اول النظر فاذا اليس تفكر في من
عن خري في مذهبه وهكذا يفعل الله من ضل عن سبيله وظن
ان امور الالهية يستولى على كنهها بنظم وتخيله فان قيل
اذا ثبت انه يعرف نفسه مبدءا على سبيل الاضافة فالعلم بالمضا

واحد من عرف الابن عرفه بمعرفة واحدة وفيه العلم بالاب والابن
والبنوة ضمنا فكثير المعلوم ويتحد العلم فكذلك هو يعلم ذاته مبدءا
لغيره فيتحد العلم وان تعدد المعلوم ثم اذا عقل هذا في معلول واحد
واضافته اليه ولم يوجب ذلك كثرة فالزيادة فيما لا يوجب كثرة
كثرة لا يوجب كثرة وكذلك من يعلم الشيء ويعلم علمه بالشيء فانه
يعلم بذلك العلم وكل علم هو علم بنفسه وبمعلومه فيتعدد المعلوم
ويتحد العلم ويدل عليه ايضا انكم تدون معلومات الله تعالى لا
نهاية لها وعلمه واحد ولا يصفونه بعلم ولا نهاية لاعدادها و
ان كان تعدد المعلوم يوجب تعدد ذات العلم فليكن في ذات
الله علوم لا نهاية لاعدادها وهذا محال **قلت** مما كان العلم
واحدا من كل وجه لم يتصور بعقله معلومين بل يقتضي ذلك كثرة
ما على ما هو وضع الفلاسفة واصطلاحهم في تقدير الكثرة حتى
بالغوا فقالوا لو كان الاول ماهية موصوفة بالوجود لكان
ذلك كثرة فلم يعقلوا شيئا واحدا حقيقة ثم يوصف بالوجود
بل زعموا ان الوجود مضاف الى الحقيقة وهو غير فيقتضي كثرة
فعلى هذا الوجه لا يمكن تقدير علم يتعلق بمعلومات كثيرة الاويل
فيه نوع كثرة اجل وابلغ من اللازم في تقدير وجود مضاف الى ماهية

واما العلم بالابن وكذا سائر المضافات ففيه كثرة اذ لا بد من
العلم بذات الابن وذات الاب ومما علمان وعلم بالشئ هو الاضافة
فم هذا الثالث مضمين بالعلمين السابقين اذ مما من شرطه وضرب
والافعال يعلم المضاف اولا لا يعلم الاضافة فهي علوم متعددة
بعضها مشروطة في البعض وكذلك اذا علم الاول ذاته مضافا
الى سائر الاجناس والانواع فكونه مبدءا لها افتقر الى ان يعلم ذاته
واحادا لاجناس وان يعلم اضافة بنفسه بالمبدء اليها والالام
يعقل كون الاضافة معلومة له واما قولهم ان من علم شيئا علم كونه
عالمنا بذلك العلم بعينه فيكون المعلوم متعدد او العلم واحدا
فليس كذلك بل يعلم كونه عالما بعلم آخر ونفتى الى علم يفضل عنه
ولا يعلمه ولا يقول بتسلسل الى غير نهاية بل ينقطع على علم متعلق
بمعلومه وهو غافل عن وجود العلم لا عن وجود المعلوم كالذي يعلم
السواد وهو في حال علمه مستغرق بنفسه بمعلومه الذي هو سواد
وغافل عن علمه بالسواد وليس ملتفتا اليه فان الفتى افتقر الى
علم اخر الى ان ينقطع النفاة واما قولهم ان هذا ينقلب عليكم في
معلومات الله فانها غير مناهية والعلم عنكم واحد فقوال
نحن لم نخضع في هذا الكتاب خوض المهديين بل خوض الهاديين المعترضين

ولذلك سمينا الكتاب تهافت الفلاسفة لا تمهيد الحق فليس
يلزمنا هذا الجواب **فان قيل** انا لانكم مذهب فرقة معينة
من الفرق فاما ما ينقلب على كافة الخلق ويستوى الاقدام في اشكاله
فلا يجوز لكم ايراده وهذا الاشكال منقلب عليكم ولا يحصى لاحد
من الفرق عنه **قلنا** لا بل المقصود تعجزكم عن دعواكم معرفة
حقايق الامور بالبراهين القطعية وتشكيكم في دعواكم
واذا ظهر عجزكم ففي الناس من يذهب الى ان حقايق الامور الالهية
لا سال بنظر العقل بل ليس في قوه البشر الاطلاع عليه ولذلك
قال صاحب المشرع تفكر وفي خلق الله ولا تفكروا في ذات الله
فما انكاركم على هذه الفرقة المعتقد صدق الرسول بدليل
المعجزة المقتضية من قضية العقل على اثبات ذات المرسل المحترمة
عن النظر في الصفات بنظر العقل المتبعة صاحب الشرع فيما اتى
به من صفات الله المقتضية اثره في اطلاق العالم والمريد والقادر
والحي المنتهية عن اطلاق مالم يؤذن فيه المعترفة بالعجز عن درك
العقل وانما انكاركم عليهم بنسبتهم الى الجهل بمسالك البراهين
ووجه ترتيب المقدمات على اشكال المقاييس ودعواكم انا قد
عرفنا ذلك بمسالك عقلية فقد بان عجزكم وتهافت مسالككم

وتفهم

وافترضناكم في دعوى معرفتكم وهو المقصود من هذا البيان فان
من يدعي ان براهين الالهيات قاطعة كبراهين الهندسيات
فان قيل هذا الاشكال انما يلزم على ابن سينا حيث زعم ان
الاول يعلم غيره فاما المحققون من الفلاسفة قد اتفقوا على انه
لا يعلم الانفس فيندفع هذا الاشكال فيقول ناهيكم خربا بهذا
المذهب ولولا انه في غاية الركاكذ لما استنكف المتأخرون
عن نصرته ونحن نبينه على وجه الحزري فيه فان فيه تفضيل معلولا
عليه اذا ملكت الانسان وكل احد من العقلاء يعرف نفسه و
مبداه ويعرف غيره والاول يعرف الانفس فهو ناقص بالاضافة
الى احاد الناس فضلا عن الملاكة بل البهيمة مع شعورها
بنفسها تعرف امور اخر سواها ولا شك في ان العلم شرف وان
عدمه نقصان فاين قولكم انه عاشق ومعشوق لان له البهاء
الاكل والجمال الالام واي جمال لوجود بسيط لا ماهية له ولا
حقيقة ولا خبر له مما جرى في العالم ولا مما يلزم ذاته ويصدر
واي نقصان في عالم الله مردي على هذا ولتجيب العاقل من طائفة
يتعمقون في المعقولات بزعمهم ثم ينتهي آخر نظرهم ان رب
الارباب ومسبب الاسباب لا علم له اصلا بما يجري في العالم

واى فرق بينه وبين الميت الا فى علمه بنفسه وائى كماله فى علمه
مع جهله بغيره وهذا مذهب يعنى صورة نية الافضاح عن الاطناف
والايضاح ثم يقال هؤلاء لم تحلصوا عن الكثرة مع افتحام هذه
المخازى ايضا فانا نقول علمه بذاته عين ذاته او غير ذاته فان
قلتم انه غير ذاته فقد جاءت الكثرة وان قلتم انه عينه فما الفصل
بينكم وبين قابل يقول ان علم الانسان بذاته عين ذاته وهو
حماقة اذ يعقل وجود ذاته نية حالة هو فيها غافل عن ذاته ثم
يزول غفلته وتنبه لذاته فيكون شعوره بذاته غير ذاته لا محالة
فان قلتم ان الانسان قد يخلو عن العلم بذاته فيطرد عليه فيكون
غيره لا محالة فنقول الغيرة لا تعرف بالطريان والمقارنة فان
عين الشئ لا يجوز ان يطرد على الشئ وغير الشئ اذ اقامت
الشئ لم يصير هو ولم يخرج عن كونه غيرا فبان كان الاول لم يزل
عالمًا بذاته لا يدل على ان علمه بذاته عين ذاته ويتسع الوهم
لتقدير الذات ثم طريان الشعور ولو كان هو الذات بعينه
لما تصور هذا التوهم **فان قيل** ذاته عقل وعلم فليست له
ذات ثم علم قائم به **قلت** الحماقة ظاهرة في هذا الكلام فان
العلم صفة وعرض يستدعى موصوفا وقول القائل هو في ذاته

عقل وعلم كقوله هو قدرة واردة وهو قائم بنفسه ولو قيل به
فهو كقول القائل في سواد وبياض انه قائم بنفسه وفي كمية و
تربيع وتشليث انه قائم بنفسه وكذا في كل الاعراض وبالطريق
الذي يستحيل ان يقوم صفات الاجسام بنفسها دون جسم
هو غير الصفات بغير ذلك الطريق لعلم ان صفات الاحياء
من العلم والحياة والقدرة والارادة ايضا لا يقوم بنفسها و
انما يقوم بالذات والحياة يقوم بالذات فيكون جوتها و
كذلك سائر الصفات فاذا لم يقنعوا بسلب الاول وسائر
الصفات ولا بسلب الحقيقة والماهية حتى شلبوا ايضا القيام
بنفسه وردوه الى حقايق اعراض والصفات التي لا تقوم لها
الابنفسها على انا سنبين بعد هذا عجزهم عن اقامة الدليل على كونه
عالمًا بنفسه وبغيره في مسئلة مفردة ان شاء الله **مسئلة**
في ابطال قولهم الاول لا يجوز ان يشارك غيره في جنس وبقائه
بفصل وانه لا يتطرق اليه انقسام في حق العقل بالجنس والفصل
وقد اتفقوا على هذا وبنوا عليه انه اذا لم يشارك غيره بمعنى
جنس لم ينفصل عنه بمعنى فصل فلم يكن له حد اذا لم ينتظم
من الجنس والفصل وما لا تركيب فيه فلا حد له وهذا نوع من

التركيب وزعموا ان قول القائل انه ساوى المعلول الاول في كونه
موجودا وجوها وعلته لغيره ويباينه بشئ اخر لا محالة فليس
هذا مشاركة في الجنس بل هو مشاركة في لازم عام و الفرق بين
الجنس واللازم في الحقيقة وان لم يفرقا في العموم على ما عرف
في المنطق فان الجنس هو الذاتي العام المقول في جواب ما هو
يدخل في ماهية الشئ المحدود ويكون مقوما للذات فيكون
الانسان جادا داخل في ماهية الانسان اعني الحيوانية فكان
جنسا وكونه مولودا او مخلوقا لازم له لا يفارقه قط ولكنه ليس
داخلا في الماهية وان كان لازما عاما ويعرف ذلك في المنطق
معرفة لا يمارى فيها وزعموا ان الوجود قط لا يدخل في ماهية
الاشياء بل هو مضاف الى الماهية اما لازما لا يفارق كالسما
او وارد ابعدا لم يكن كالاشياء الحادثة فالمشاركة في الوجود
ليس مشاركة في الجنس اما مشاركة في كونه علة لغيره كسائر
الاعل فالهو مشاركة في اضافة لازمة لا يدخل ايضا في الماهية
فان المبدأ والوجود لا يقوم واحد منهما الذات بل يلزم
الذات بعد يقوم الذات باجزاء الماهية فليس المشاركة فيه
الامشاركة في لازم عام بمتبع الذات لزمه لا في جنس وكذلك

لا

لا محلا لاشياء الا بالمقومات فان حدث باللوازم كان ذلك
رسما للتميز لا للصورة حقيقة الشئ فلا يقال في حد المثلث
انه الذي يساوي زواياه لقائمتين وان كان ذلك لازما
عاما لكل مثلث بل يقال انه الشكل الذي يحيط به ثلاثة اضلاع
وكذلك المشاركة في كونه جوهران معنى كونه جوهران هو
لا في موضوع والموجود ليس بجنس فبان يضاف اليه امر سلبى
وهو انه لا في موضوع فلا يصير جنسا مقوما بل لو اضيف اليه
اجابه وقيل موجود في موضوع لم يصير جنسا في العرض وهذا
لان من عرف الجوهر كماله الذي هو كماله رسم له وهو انه موجود
لا في موضوع فليس يعرف كونه موجودا فصلا من ان يعرف
انه في موضوع او لا في موضوع بل معنى قولنا في رسم الجوهر انه
الموجود لا في موضوع اى انه حقيقة ما اذا وجد وجد لا في
موضوع ولستنا نغني به انه موجود بالفعل حالة التحديد فليس
المشاركة فيه مشاركة في الجنس بل المشاركة في مقومات
الماهية هي المشاركة في الجنس المحوج الى المباشرة بعده بالفضل
فليس للاول ماهية سوى الوجود الواجب فالوجود الواجب
طبيعة حقيقة و ماهية في نفسه هو له لا لغيره واذا لم يكن وجودا

الوجود الاله لم يشترك غيره فلم ينفصل عنه بفصل نوعي فلم يكن
 له حذف هذا تفهيم مذهبهم والكلام عليه من وجهين مطالبة
 وابطال اما المطالبة فهو ان يقال هذا حكاية المذهب فبهم
 عرفتم استحالة ذلك في حق الاول حتى ينتم عليه نفى النشئة
 اذ قلتم ان الثاني ينبغي ان يشترك في شيء وبينا انه في شيء الذي
 فيه ما يشترك به وما يباين به فهو مركب والمركب محال فيقول
 هذا النوع من التركيب من اين عرفتم استحالة ولا دليل عليه الا
 قولكم المحكي عنكم في نفى الصفات وهو ان المركب من الجنس و
 الفصل مجتمع من اجزاء فان كان يصح لواحد من الاجزاء او الجملة
 وجود دون الاخر فهو واجب الوجود دون ما عداه فان كان
 لا يصح للاجزاء وجود دون المجتمع ولا للجمع وجود دون الاجزاء
 فالكل معلول محتاج فقد تكلمنا عليه في الصفات وبينا ان
 ذلك ليس محال في قطع تسلسل العلل والبرهان لم يدل الا على
 قطع التسلسل فاما العظام التي اخترعوها في لزوم اتصاف
 واجب الوجود بها فلم يدل عليه دليل وان كان واجب الوجود ما
 وصفوه به وهو انه لا يكون فيه كثرة ولا محتاج في قوامه الى غيره
 فلا دليل اذا على اثبات واجب الوجود وانما الدليل دل على قطع

التسلسل

التسلسل فقط وهذا قد عرفنا منه في الصفات وهو في هذا النوع
 اظهر فان انقسام الشيء الى الجنس والفصل ليس كالانقسام الموصوف
 الى ذات وصفة فان الصفة غير الذات والذات غير الصفة والنوع
 ليس غير الجنس من كل وجه فلهما ذكرنا النوع فقد ذكرنا الجنس و
 زيادة فاذا ذكرنا الانسان فلم نذكر الا الحيوان مع زيادة نطق
 فقول القائل ان الانسانية هل تستغني عن الحيوانية كقوله
 الانسانية هل تستغني عن نفسها اذا انضم اليها شيء اخر فهذا
 بعد عن الكثرة من الصفة والموصوف ومن الحق لا يستحيل ان ينقطع
 تسلسل العلولات على عشرين احديهما علة السموات والاخرى
 علة العناصر واحديهما علة العقول والاخرى علة الاجسام
 كلها ويكون بينهما مباينة ومفارقة في المعنى كما بين الحرق والحراة
 في محل واحد فانهما سنان بالمعنى من غير ان يفرض في الحرق
 تركيبا جنسيا وفصليا بحيث يقبل الانفصال بل ان كان فيه كثرة
 فهو نوع كثرة لا يقدح في وحدة الذات فمن الحق لا يستحيل هذا
 في العلل وبهذا يتبين عجزهم عن نفى الهين صانعين **فان قيل**
 انما يستحيل هذا من حيث ان ما به المباينة بين الذاتين ان كان
 شرط في وجوب الوجود فينبغي ان يوجد لكل واجب وجود فلا

يتبين ان وان لم يكن هذا شرطاً ولا الآخر شرطاً فكل ما لا يشترط
 في وجوب الوجود فوجوده مستغن عنه ويتم وجوب الوجود
 بغيره **قلت** هذا عين ما ذكرتموه في الصفات وقد تكلمنا عليه
 ومنشاء التلبس في جميع ذلك في لفظ واجب الوجود فلنطرح
 فانا لا نسلم ان الدليل يدل على واجب الوجود ان لم يكن المراد به
 موجود الفاعل له قديم وان كان المراد هذا فليترك لفظ واجب
 الوجود ولينين ان موجود الاعلة له ولا فاعل يستحيل فيه التعذر
 والتباين ولا يقوم عليه دليل فبقى قولهم ان ذلك هل هو شرط
 في ان لا يكون له علة وهو هو سرفان ما لا علة له فليتنا انه لا يعمل
 كونه لا علة له حتى يطلب شرطه اذ هو كقول القائل ان السوادية
 هل هي شرط في كون اللون لونا فان كان شرطاً فلم كانت احمر
 لونا فقال اما في حقيقة فلا شرط واحد منهما اعني ثبوت
 حقيقة اللونية في العقل واما في وجوده فالشرط احدهما لا
 بعينه اي لا يمكن جنس في الوجود الا وله فصل وكذلك من
 يثبت علتين ويقطع التسلسل بهما فقول ببيانان بقصود
 واحد الفصول شرط الوجود لا محالة ولكن لا على التبعين •
فان قيل هذا يجوز في اللون فان له وجوداً مضافاً الى

الماهية زائد على الماهية ولا يجوز في واجبه ليس له الوجود
 الوجود وليس ثمه ماهية يضاف الوجود اليها وكما ان فصل
 السواد وفصل الحمر لا يشترط اللونية في كونه لونية انما
 يشترط في وجودها الحاصل بعلة فكذلك ينبغي ان لا يشترط في
 الوجود الواجب فان الوجود الواجب الاول كاللونية للون
 لا كالوجود المضاف الى اللونية **قلت** لا نسلم بل الحقيقة
 موصوفة بالوجود على ما سنبينه في المسئلة التي بعده وقولهم انه
 وجود بلا ماهية خارج عن المعقول فرجع حاصل الكلام الى انه
 بنوا في النشئة على نفي التركيب الجنسي والفصلي ثم بنوا ذلك على
 نفي الماهية وراء الوجود فمما ابطنا الاخير الذي هو اساس
 الاساس بطل عليهم الكل وهو بيان ضعيف الثبوت قريب
 من بيت العنكبوت **المسئلة الثانية** الالزام وهو اننا نقول
 ان لم يكن الجوهرية والوجود والمبدأية جنساً لانه ليس مقولاً في
 جواب ما هو فالاول عندكم عقل مجرد كما ان ساير العقول التي هي
 المادي للوجود المسمى بالملأكة عندهم التي هي معلولات الاول
 عقول مجردة عن المواد فهذه الحقيقة تشمل الاول ومعلوله
 للاول فانه الموجود الاول ايضا بسيط لا تركيب في ذاته الامن

حيث لو ازمه ومما مشترك كان في ان كل واحد عقل مجرد عن المادة
وهذه حقيقة جنسية فليس العقلية المجردة للذات من اللوازم
بل هي الماهية وهذه الماهية مشتركة بين الاول وسائر العقول
فان لم يبينها شيء اخر فقد عظم الاثنية من غير مبينة و
ان يبينها فما به المبينة غير ما به المشاركة العقلية والمشاركة
فيها مشاركة في الحقيقة فان الاول عقل نفسه وعقل غيره عند
من يرى ذلك من حيث ان في ذاته عقل مجرد عن المادة وكذا المعلول
الاول وهو العقل الاول الذي بدعه الله من غير واسطة مشاركة
في هذا المعنى والدليل عليه ان العقول التي هي معلولات انواع
مختلفة وانما اشتراكها في العقلية وافتراقها بفصول سوى ذلك
وكذلك الاول شارك جميعها في العقلية فهم فيه بين نقض القائل
او المصير الى ان العقلية ليست مقومة للذات وكلاهما محالان
عندهم **مسئلة** في ابطال قولهم ان وجود الاول بسيط اي
هو وجود محض ولا ماهية ولا حقيقة يضاف الوجود اليها بل
الوجود الواجب له كالماهية لغيره والكلام عليه من وجهين احدهما
المطالبة بالدليل فيقال لم عرفتم ذلك ابصروا او نظروا وليس
بضروري فلا بد من ذكر طريق النظر **فان قيل** لانه لو كان

له ماهية لكان الوجود مضافا اليها وتابعها ولازمها والتابع
التابع معلول فيكون الوجود الواجب معلولا وهو متناقض فقول
هذا رجوع الى منبع التلبس في اطلاق لفظ الوجود الواجب فانا
نقول له حقيقة وماهية وتلك الحقيقة موجودة اي ليست
معدومة متفنية ووجودها مضاف اليها وان اجتوا ان يسمى
تابعها ولازمها فلا مشاحة في الاسامي بعد ان يعرف انه لا فاعل
لوجود بل لم يلزم هذا الوجود قديما من غير علة فاعلية فان
عنوا بالتابع والمعلول ان له علة فاعلية فليس كذلك وان
عنوا بغيره فهو مسلم ولا استحالة فيه اذ الدليل لم يدل الا على
قطع تسلسل العلل وقطعه حقيقة موجودة وماهية ثابتة
ممکن فليس يحتاج فيه الى سلب الماهية **فان قيل** فيكون
الماهية سببا للوجود الذي هو تابع له فيكون الوجود معلولا و
مفعولا **قلت** الماهية في الاشياء الحادثة لا تكون سببا في
الموجود فكيف في القديم ان عنوا بالسبب الفاعل له وان
عنوا به وجه اخر وهو انه لا يشغني عنه فليكن كذلك فلا استحالة
فيه انما الاستحالة في تسلسل العلل فاذا انقطع فقد اندفعت
الاستحالة وما عدا ذلك لم نعرف استحالة فلا بد من برهان على

استحالة وكل رايهم تحكما مبناها على اخذ لفظ واجب الوجود
بمعناه لوازم وسلم ان الدليل قد دل على واجب الوجود باللفظ
الذي هو صفوه وليس كذلك كما سبق وعلى الجملة دليلهم في هذا
يرجع الى دليل نفى الصفات ونفى الانقسام الجسدي والفصلي
الا انه اغمض واصعب واصعب لان هذه الكثرة لا ترجع الى
مجرد اللفظ والا فالعقل يتسع لتقدير ماهية واحدة موجودة
وهم يقولون كل ماهية موجودة فكثرة اذ فيه ماهية ووجود
هذا غاية الضلال فان الموجود الواحد معقول بكل حال ولا
موجود الا وله حقيقة ووجود الحقيقة لا ينفي الوحدة **المسألة**
الثانية هو ان يقول وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول
وكما لا يعقل عدم امر مثلا الا بالاضافة الى موجود يقدر عدمه
فلا يعقل وجود امر مثلا الا بالاضافة الى حقيقة معينة لا سيما
اذا تعين ذاتا واحدة فكيف يتعين واحدا متميزا عن غيره بالمعنى
والحقيقة له فان نفى الماهية نفى الحقيقة واذا نفى حقيقة الموجود
لم يعقل الوجود فكانهم قالوا وجود ولا موجود وهو من ناقض
ويدل عليه انه لو كان هذا معقولا لجاز ان يكون في المعقولات
وجود لا حقيقة له يشارك الاول في كونه لا حقيقة ولا ماهية له

وبما ينه في ان له علة والاول لا علة له فلم لا يتصور هذا في
المعقولات وهل له سبب الا انه غير معقول في نفسه وما لا يعقل
في نفسه فان نفى علة لا يصير معقولا وما يعقل فبان يقدر له
علة لا يخرج عن كونه معقولا والاشناهي الى هذا الحد غاية ظلم
وقد ظنوا انهم ينزهون فيما يقولون فانتفى كلامهم الى النفي المجرد
فان نفى الماهية نفى الحقيقة ولا يبقى مع نفى الحقيقة الا لفظ
الوجود ولا يستعمل اصلا اذ لم يضاف الى ماهية **فان قيل**
حقيقته انه واجب وهو الماهية **قلت** ولا معنى للواجب الا
نفى العلة وهو سلب لا يقوم به حقيقة ذات ونفى العلة عن
الحقيقة لازم للحقيقة فلو تكن الحقيقة معقولة حتى يوصف بان
لا علة لها ولا يتصور عدمها اذ لا معنى للوجوب الا هذا على ان
الوجوب ان زاد على الوجود فقد جات كثرة وان لم يزد فكيف
يكون هو الماهية والوجود ليس بماهية فكذا ما لا يزيد عليه
مسألة في تجزئهم عن اقامة الدليل على ان الاول ليس بجسم
فقول هذا انما يستقيم لمن يرى ان الجسم حادث من حيث انه لا يخلو
عن الحوادث وكل حادث فيفتقر الى محدث فاما انتم اذا عقلتم
جسما قديما لا اول لوجوده مع انه لا يخلو عن الحوادث فلم يمتنع ان

يكون الا واجبا اما الشمس واما الفلك الاقصى واما غيرهما **فان قيل**
 لان الجسم لا يكون الامركيا منقسما الى جزوين بالكمية والى الهيولى
 والصورة بالقسمة المعنوية والى اوصاف تختص بها الامالة حتى يتبين
 سائر الاجسام والافالاجسام متساوية في انها اجسام وواجب
 الوجود واحد لا يقبل القسمة بهن الوجود **قلت** وقد بطلنا هذا
 عليكم وبتنا انه لا دليل لكم عليه سوى ان المجتمع اذا افقر بعض اجزائه
 الى البعض كان معلولا وقد نكنا عليه وبتنا انه اذا لم يبعد تقدير
 موجود لا موجد له لم يبعد تقدير مركب لا مركب له وتقدير موجود
 لا موجد له اذا نفى العدد والنشئة يتشتمل على نفى التركيب ونفى
 التركيب على نفى الماهية سوى الوجود وما هو الا سائر الاخر فقد
 استاصلناه وبتنا تحكمكم فيه **فان قيل** الجسم ان لم تكن له نفس
 لا يكون فاعلا وان كان له نفس لا يكون فاعلا وان كان له نفس
 فنفسه علة له فلا يكون الجسم **ولا قلت** نفسنا ليس علة لوجود
 جسمنا ولا نفس الفلك مجردة علة لوجود جسمه عندكم بل مما وجد
 بعلة سواء ما اذا جاز وجودهما قديمين جازان لا يكون لهما علة
فان قيل كيف اتفق اجتماع النفس والجسم **قلت** هو كقول
 القائل كيف اتفق وجود الاول فيقال هذا سؤال عن حادث فاما

ما لم يزل موجودا فلا يقال كيف اتفق فكذلك الجسم ونفسه اذا
 لم يزل كل واحد موجودا لم يبعد ان يكون صانعا **فان قيل** لان
 الجسم من حيث انه جسم لا يخلق غيرم والنفس المتعلقة بالجسم لا
 تفعل الا بواسطه الجسم ولا يكون الجسم واسطة للنفس في
 خلق الاجسام ولا في ابداع النفوس واشيا لا تناسب الاجسام
قلت ولم لا يجوز ان يكون في النفوس نفس تختص بخاصية
 تهتاء بها لان يوجد الاجسام وغير الاجسام منها فاستحالة
 ذلك لا يعرف ضرورة ولا برهان يدل عليه لانه لم نشاهد من
 هذه الاجسام المشاهدة وعدم المشاهدة لا يدل على الاستحالة
 فقد اضافوا الى الموجود الاول ما لا يضاف الى موجد اصلا
 ولم نشاهد من غير وعدم المشاهدة من غير لا يدل على استحالة
 منه فكذلك في نفس الجسم والجسم **فان قيل** الجسم الاقصى او
 الشمس او ما قلد من الاجسام فهو مقدد بمقدار يجوز ان يزل
 عليه وينقص منه فيفتقر اختصاصه بذلك المقدار الجائز
 الى مختص خصصه فلا يكون **ولا قلت** انتم تنكرون على من
 يقول ان ذلك الجسم يكون على مقدار بحيث ان يكون عليه لنظام
 الكل ولو كان اصغر منه او اكبر لم يخر كما انكم قلتم ان المعلول الاول

فيض الجرم الاقصى منه مقدار بمقدار وسائر المقادير بالنسبة الى
 العلول الاول متساوية ولكن يعين بعض المقادير لكون النظام متعلقا
 فوجب المقدار الذي وقع ولم يجز خلافة فكذا اقد غير معلول بل اثبتوا
 في العلول الاول الذي هو الجرم الاقصى عندهم مبدءا للتخصيص
 مثل ارادة مثلا لم ينقطع السؤال اذ يقال ولم اراد هذا المقدار و
 غير كما انهم على المستكين في اضافتهم الاشياء الى الارادة القدية
 وقد قلنا عليهم ذلك في تعيين جهة حركة السماء وفي تعيين نقطتي
 القطبين فاذا بان انهم مضطرون الى تجويز تميز الشيء عن مثله في
 الوقوع بعلة فتجويز بغير علة كتجويز بعلة اذ لا فرق بين ان يتوجه
 السؤال في نفس الشيء فيقال لم يختص بهذا القدر وبين ان يتوجه
 في العلة فيقال ولم يخصه بهذا القدر عن مثله فان امكن دفع
 السؤال عن العلة بان هذا المقدار ليس مثل غير اذ النظام مرتبط
 به دون غير امكن دفع السؤال عن نفس الشيء ولم يفنقر الى علة
 وهذا لا يخرج عنه فان هذا المقدار المعين الواقع ان كان مثل
 الذي لم يقع فالسؤال متوجه الى كيف تميز الشيء عن مثله خصوصا
 على اصلهم فهم يذكرون الارادة المميزة وان لم يكن مثالا فلا
 يثبت الجواز بل يقال وقع كذلك قدما كما وقعت بالعلة القدية

بزعمهم وليست الناظر في هذا الكلام مما اوردها لهم من توجه السؤال
 في الارادة القدية وقلنا ذلك عليهم في نقطة القطب وجهة
 الفلك قبين بهذا ان من لا يصدق حدوث الاجسام فلا يقدر
 على اقامة الدليل على ان الاول ليس بجسم اصلا **مسئلة** في
 تجزئهم عن اقامة الدليل على ان للعالم صانعا وعلما مقول من ذهب الى
 ان كل جسم فهو حادث لانه لا تخلو عن الحوادث عقل مذهبهم في قولهم
 انه يفنقر الى صانع وعلة واما انتم فما الذي يمنعكم من مذهب الدهرية
 وهوان العالم قديم كذلك ولا علة له ولا صانع وانما العلة للحوادث
 وليس يحدث في العالم جسم ولا ينعدم جسم وانما يحدث الصور و
 الاعراض فان الاجسام هي السموات ومى قدية والعناصر الاربع
 التي هي حشوفلك القمر واجسامها وموادها قدية وانما يتبدل
 عليها الصور بالامتزاجات والاستحالات ويحدث النفوس
 الانسانية والنباتية فهذه الحوادث ينتهي عليها الى الحركة القدية
 والحركة الدورية قدية ومصدرها نفس قدية للفلك فاذا
 لا علة للعالم ولا صانع لاجسامه بل هو كما عليه لم يزل قديما كذلك
 بلا علة اعني الاجسام فما معنى قولهم ان هذه الاجسام وجوها
 بعلة وهي قدية **فان قيل** كل ما لا علة له فهو واجب الوجود وقلنا

ذكرنا من صفات واجب الوجود ما بين به ان الجسم لا يكون واجب الوجود
قلت وقد يتينا فساد ما ادعيتهم من صفات واجب الوجود وان
 البرهان لا يدل الا على قطع السلسلة وقد انقطع عند الدهري
 في اول الامر يقول لاعلة الاجسام واما الصور والاعراض فبعضها
 علة للبعض الى ان ينتهي الى الحركة الدورية وهي بعضها سبب
 للبعض كما هو مذهب الفلاسفة وينقطع تسلسلها بها ومن
 تأمل ما ذكرناه وعلم عجز كل من يعتقد قدم الاجسام عن دعوي علة
 لها ولنم الدهري والحاد كما صرح به فريقهم الذين وفوا بمقتضى
 نظر هؤلاء **فان قيل** الدليل عليه ان هذه الاجسام اما ان
 كانت واجبة الوجود وهو محال واما ان كانت ممكنة وكل ممكن
 يفقر الى علة **قلت** لا يفهم لفظ واجب الوجود وممكن الوجود
 فكل تليستاتهم معبأة في هاتين اللفظتين فلنعد الى المفهوم
 وهو نفي العلة وابثاته فكانهم يقولون هذه الاجسام لها
 علة ام لا علة لها فيقول الدهري لا علة لها فما المستنكر واذا
 بالامكان هذا فنقول انه واجب وليس بممكن وقولهم الجسم لا يمكن
 ان يكون واجبا تحكم لا اصل له **فان قيل** لا تنكر ان الجسم
 له اجزاء وان الجملة انما يتقوم بالاجزاء وان الاجزاء تكون

منه

سابقة في الذات على الجملة **قلت** ليكن كذلك فالجملة تقو
 بالاجزاء واجتماعها ولا علة لا للاجزاء ولا لاجتماعها بل هي
 قديمة كذلك بلا علة فاعلية فلا يمكنهم رد هذا الابطال ذكره
 من لنهم نفى الكثرة عن الموجود الاول وقد ابطالناه عليهم
 ولا سبيل لهم سواء في ان من لا يعتقد حدوث الاجسام فلا
 اصل لا اعتقاده في الصانع اصلا **مستله** في تجيز من يرى
 منهم ان الاول يعلم غير ويعلم الانواع والاجناس بنوع كلي
 فنقول اما المسلمون لما اخصروا عندهم الوجود في حادث وفي قديم
 ولم يكن عندهم قديم الا الله وصفاته فكان ما عداه حادثا من
 جهة بارادته حدثت عندهم مقدرة ضرورية في علمه فان المتراد
 بالضرورة لا بد وان يكون معلوما للمريد فينوا عليه ان الكل معلوم له
 لان الكل مراد له وحادث بارادته فلا كائن الا وهو حادث بارادته
 ولم يبق الا ذاته ومما ثبت انه مريد عالم بما اراده فهو حي بالضرورة
 وكل حي يعرف غيره فهو بان يعرف ذاته اولى فصار الكل عند معلوما
 لله وعرفوه بهذا الطريق بعد ان بان لهم انه مريد لاحداث العالم
 فاما انتم اذا زعمتم ان العالم قديم لم يحدث بارادته فمن اين عرفتم
 انه يعرف غير ذاته فلا بد من الدليل عليه وحاصل ما ذكره ابن

سينا في تحقيق ذلك في ادراج كلامه يرجع الى قسمين الاول ان
 الموجود الاول موجود لا في مادة وكل موجود لا في مادة فهو عقل
 محض وكل ما هو عقل محض فجميع المعقولات مكشوفة له فان المانع
 عن درك الاشياء كلها التعلق بالمادة والاشتغال بها ونفس
 الادنى مشغول بتدبير المادة اي البدن فاذا انقطع شغله
 بالموت ولم يكن تدنس بالشهوات البدنية والصفات الرذيلة
 المتعدية اليه من الامور الطبيعية انكشفت له حقيقة المعقولات
 كلها ولذلك قضى بان الملائكة كلهم يعرفون جميع المعقولات ولا
 يشذ عنهم شيء لانهم ايضا عقول مجردة لا في مادة فنقول قولكم
 الاول موجود لا في مادة ان كان المعنى به انه ليس بجسم ولا هو
 منطبق في جسم بل هو قائم بنفسه من غير محيز واختصاص بجهة فهو
 مسلم فيبقى قولكم وما هذا صفتة فهو عقل مجرد فماذا تعني بالعقل
 ان عنت بالعقل انه يعقل ساير الاشياء فهذا نفس المطلوب
 وموضع النزاع فكيف اخذت في مقدمات قياس المطلوب و
 ان عنت به غير وهو انه يعقل نفسه فربما يسلم لك اخواتك
 من الفلاسفة ذلك ولكن يرجع حاصله الى ان ما يعقل نفسه يعقل
 غيره يقال ولم ادعيت هذا وليس ذلك بضروري وقد انفرد به

ابن سينا عن ساير الفلاسفة فكيف تدعيه ضروريا وان كان
 نظريا فما البرهان عليه **فان قيل** لان المانع من درك الاشياء
 المادة ولا مانع فنقول سلم انه مانع ولا نسلم انه المانع فقط وننظم
 قياسهم على شكل القياس الشرطي وهو ان يقال ان كان هذا في
 المادة فهو لا يعقل الاشياء ولكنه ليس في المادة فاذا يعقل
 الاشياء فهذا استثناء نقيض المقدم واستثناء نقيض المقدم
 غير منتج بالانفاق وهذا كقول القائل ان كان هذا انسانا فهو حيوان
 لكنه ليس بانسان فاذا ليس بحيوان فهذا لا يلزم اذ ربما لا يكون
 انسانا ويكون فرسا فيكون حيوانا نعم استثناء نقيض المقدم
 ينتج نقيض التالي على ما ذكرنا المنطق بشرط وهو ثبوت انعكاس
 التالي على المقدم وذلك بالحصر وهو كقولهم ان كانت الشمس
 طالعة فالنهار موجود ولكن الشمس طالعة فالنهار موجود لكن
 الشمس لم يثبت طالعة فالنهار غير موجود لان وجود النهار لا
 سبب له سوى طلوع الشمس فكان احدهما منعكنا على الآخر
 وبيان هذه الاوضاع والالفاظ يفهم في كتاب معيار العلم الذي
 صنفناه مضمونا الى هذا الكتاب **فان قيل** فحق يدعي التعارض
 وهو ان المانع محصور في المادة فلا مانع سواه قلت هذا

تحكم فما الدليل عليه **القسم الثاني** قوله وانا وان لم نقل ان الاول
 مراد للاحداث ولا ان الكل حادث خلقا زمانيا فانا نقول انه
 فعله وقد وجد منه الا انه لم يزل بصفة الفاعلين فلم يزل فاعلا
 فلا يفارق غيرنا الا في هذا القدر فاما في اصل الفعل فلا و اذا
 وجب كون الفاعل عالما بالانفاق بفعله فالكل عندنا من فعله
والجواب من وجهين احدهما ان الفعل قسمان ارادي كفعل
 الحيوان والانسان وطبيعي كفعل الشمس في الاضاءة والنار
 في التسخين والماء في التبريد وانما يلزم العلم بالفعل في الفعل
 الارادي كما في الصناعات البشرية فاما الفعل الطبيعي فلا
 وعندكم ان الله فعل العالم بطريق اللزوم عن ذاته بالطبع
 والاضطرار لا بطريق الارادة والاختيار بل لزم الكل ذاته كما
 يلزم النور الشمس فكما لا قدر للشمس على كفت النور ولا للنار
 على كفت التسخين فلا قدر الاول على الكف عن فعاله تعالى
 عن قولهم علوا كبيرا وهذا النمط وان يجوز تسميته فعلا فلا يقتضي
 علما للفاعل اصلا **فان قيل** بين الامرين فرق وهو ان صدر
 الكل عن ذاته بسبب علمه بالكل فمثل النظام الكلي هو سبب فسيان
 النظام الكلي ولا مبداء له سوى العلم بالكل والعلم بالكل عن ذاته

فلو لم يكن له علم بالكل لما وجد منه الكل بخلاف النور من الشمس
قلت وفي هذا خالفك اخوانك فانهم قالوا ذات ذات
 يلزم منه وجود الكل على ترتيبه بالطبع والاضطرار لا من حيث
 انه عالم بها فما المحل لهذا المذهب مهما وافقتم على نفى الارادة
 وكما لم يشترط علم الشمس بالنور للزوم النور بل يتبعه النور
 ضرورة فليقدر ذلك في الاول ولا مانع منه **الوجه الثاني**
 هو انه ان سلم ان صدور الشيء من الفاعل يقتضي العلم ايضا
 بالصدور فعندهم فعل الله واحد وهو المعلوم الاول الذي
 هو عقل بسيط فينبغي ان لا يكون عالما بالاه والمعلوم الاول
 يكون عالما ايضا بما صدر منه فقط فان الكل لم يوجد من الله
 وحده دفعة بالواسطة والتولد واللزوم فالذي يصدر مما
 يصدر منه لم يتبع ان يكون معلوما له ولم يصدر منه الا
 شيئا واحدا لهذا لا يلزم في الفعل الارادي فكيف في الطبيعي
 فان حركة الحجر من فوق جبل قد يكون تحريك ارادي بوجوب العلم
 باصل الحركة ولا يوجب العلم بما يتولد منه بواسطة من مصادره
 وكثير غير هذا ايضا لا جواب لهم عنه **فان قيل** فلو قضينا بانه
 لا يعرف الانفسه لكان ذلك في غاية الشناعة فان غيره يعرف

نفسه ويعرفه ويعرف غيره فيكون في الشرف قوة فكيف يكون
المعلول اشرف من العلة **قلت** فهذه الشناعة لازمة من مقال
الفلسفة في نفى الارادة ونفي حدث العالم فيجب ارتكابها كما ارتكب
ساير الفلاسفة ولا بد من ترك الفلسفة والاعتراف بان العالم
حادث بالارادة ثم يقال ثم تنكرون على من قال من الفلاسفة ان
ذلك ليس بزيادة شرف فان العلم انما احتاج اليه غير المستفيد
به كما لا فائدة في ذاته قاصدا الانسان شرف بالمعقولات اما
لطلع على مصلحة في العواقب في الدنيا والاخرة واما ليكل ذا
المظلمة الناقصة وكذا ساير المخلوقات واما ذات الله تعالى
فمستغنية عن التكميل بل لو قدر له علم بكل بيلكان ذاته من
حيث ذاته ناقصا وهذا كما قلت في السمع والبصر وفي العلم
بالجزئيات الداخلة تحت الزمان فانك وافقت ساير الفلاسفة
بان الله تعالى منزع عنه وان المتغيرات الداخلة في الزمان
المنقسة الى مكان وسيكون لا يعرفها الاوّل لان ذلك يوجب
تغيرا في ذاته وتأثرا فلم يكن في سلب ذلك عنه نقصان بل
هو كال وانما النقصان في الحواس والحاجة اليها فلو لا نقصان
الادنى لما احتاج الى حواس لتحسسه عما تتعرض لتغيره وكذلك

العلم بالحوادث الجزئية زعمتم انه نقصان واذا كانا عرفا لحوادث
كلها ويدرك المحسوسات كلها والاوّل لا يعرف شيئا من الجزئيات
ولا يدرك شيئا من المحسوسات كلها ولا يكون ذلك نقصانا
فالعلم بالكميات العقلية ايضا يجوز ان يثبت لغيره ولا
له ولا يكون فيه نقصان ايضا وهذا لا يخرج عنه **مسئلة** في
تعجزهم عن اقامة الدليل على ان الاوّل يعرف ذاته ايضا فنقول
المستملون لما عرفوا حدوث العالم بارادته استدلووا بالارادة
على العلم ثم بالارادة والعلم جميعا على الحياة ثم بالحياة على ان كل
حي يشعر بنفسه وهو حي فعرف ايضا ذاته فكان هذا منهاجهم
معقولا في غاية المتانة فاما انتم فاذا انقسمت الارادة والاحداث
وزعمتم ان ما يصدر منه يصدر بلزوم على سبيل الضرورة
والطبع فاي بعدني ان يكون ذاته ذاتا من شأنها ان يوجد
المعلول الاوّل فقط ثم يلزم المعلول الاوّل المعلول الثاني الى
تمام ترتيب الموجودات ولكنه مع ذلك لا يشعر بذاته كالنار يلزم
منه السخونة والشمس يلزم منها النور ولا يعرف واحد منهما
ذاته كما لا يعرف غيره بل ما يعرف ذاته يعرف ما يصدر منه فيعرف
غيره وقد بينا من مذهبهم انه لا يعرف غيره والزمان من خالفهم

في ذلك موافقهم بحكم وضعهم واذا لم يعرف غيره لم يبعد ان لا
 يعرف نفسه **فان قيل** كل من لا يعرف نفسه فهو ميت فكيف
 يكون الاول ميتا **قلت** قد لنكم ذلك على مشاق مذهبكم
 اذ لا فصل بينكم وبين من قال كل من لا يفعل بإرادة وقدرة واختيار
 ولا يسمع ولا يبصر فهو ميت ومن لا يعرف غيره فهو ميت فان
 جاز ان يكون الاول خاليا عن هذه الصفات كلها فاي حاجة به
 الى ان يعرف ذاته فان عادوا الى ان كل برى عن المادة عقل بذاته
 فيعقل نفسه قدينا ان ذلك تحكم لا برهان عليه **فان قيل**
 البرهان عليه ان الموجود ينقسم الى حي والى ميت والحي اقدم
 واشرف من الميت والاول اقدم واشرف فليكن حيا وكل حي
 يشعر بذاته اذ يستحيل ان يكون في معلولاته الحي وهو لا يكون
 حيا **قلت** هذه تحكما فاننا نقول لم يستحيل ان يلزم مما لا
 يعرف نفسه ما يعرف نفسه بالوسائط الكثيرة او بغير واسطة
 فان كان المحيل لذلك كون المعلول اشرف من العلة فلم يستحيل
 ان يكون المعلول اشرف من العلة وليس هذا بديهيائهم بتكره
 ان اشرف في ان وجود الكل تابع لذاته لا في علمه الدليل عليه
 ان غيره ربما عرف اشياء سوى ذاته ويرى فاسمع وهو لا يرى

ولا يسمع ولو قال قايل الموجود ينقسم الى البصير والاعمى والعا
 والجاهل فليكن البصير اقدم وليكن الاول بصيرا وعالما
 بالاشياء لكنكم تنكرون ذلك وتقولون ليس الشرف في
 البصر والعلم بالاشياء بل في الاستغناء عن البصر والعلم و
 كون الذات بحيث يوجد منه الكل الذي فيه العلماء وذو البصائر
 فكذلك لا شرف في معرفة الذات بل في كونه مبدءا لذوات
 المعرفة وهذا شرف مخصوص به فبالضرورة يضطرون الى نفى
 علمه ايضا بذاته ولا يدل على شيء من ذلك سوى الارادة ولا
 يدل على الارادة سوى حدث العلم وبفساد ذلك بفساد
 هذا كله على من ياخذ هذه الامور من نظر العقل فجميع ما ذكرناه
 من صفات الاول ونفوه لاجتهادهم عليها الاتحيمات وظنون
 يستنكف الفقهاء منها في الظنيات ولا غرو لو حار العقل
 الصفات الالهية ولا عجب وانما العجب من عجبهم بانفسهم و
 بادلتهم ومن اعتقادهم انهم عرفوا هذه الامور معرفة يقينية
 مع ما فيها من الخط والخيال **مسئلة** في ابطال قولهم ان
 الله تعالى عن قولهم لا يعلم الجزئيات المنقشة بانقسام الزمان
 الى الكاين وما كان وما يكون وقد اتفقوا على ذلك فان من

ذهب منهم الى انه لا يعلم الا نفسه فلا يخفى هذا من مذهب
 مذهب الى انه يعلم غير وهو الذي اختاره ابن سينا فقد زعم
 انه يعلم الاشياء علما كلياً لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف
 بالماضي والمستقبل والآن ومع ذلك زعم انه لا يغرب عنه
 مثقال ذرة في السموات ولا في الارض الا انه يعلم الجزوياً
 بنوع كلي ولا بد اولاً من فهم مذهبهم ثم الاشتغال بالاعتراض
 وتبيين هذا بمثال وهو ان الشمس تنكسف مثلاً بعد ان لم يكن
 منكسفة ثم يتجلى فتحصل لها ثلاثة احوال اعني الكسوف حاله هو
 فيها معدوم منتظر الوجود اي سيكون وحال هوفها موجود
 اي هو كائناً وحالة ثالثة هوفها معدوم ولكنه كان من قبل
 ولنا باناء هذه الاحوال الثلاثة ثلثة علوم مختلفة فانا نعلم
 اولاً ان الكسوف معدوم وسيكون وثانياً انه كائناً و
 ثالثاً انه كان وليست كائناً الان وهذه العلوم الثلاثة متعديّة
 ومختلفة وتعاقبها على المحل بوجوب تغير الذات العالمة فانه
 لو علم بعد الانجلاء ان الكسوف موجود الان كان جهلاً لا
 علماً ولو علم عند وجوده انه معدوم كان جاهلاً فبعض هذه
 لا يقوم مقام بعض فزعموا ان الله لا يختلف حاله في هذه

الاحوال

الاحوال الثلاثة فانه يورث الى التغير وما لم يختلف حاله لم يتصور
 ان يعلم هذه الامور الثلاثة فان العلم يتبع المعلوم فاذا تغير
 المعلوم تغير العلم واذا تغير العلم فقد تغير العالم لا محالة والتغير
 على الله تعالى محال ومع هذا زعم انه يعلم الكسوف في جميع صفاته
 وعوارضه ولكن علماً هو يتصف به في الازل والابد ولا
 يختلف مثل ان يعلم مثلاً ان الشمس موجودة وان القمر موجود
 فانهما حصلتا منه بواسطة الملائكة التي سموها باصطلاحهم
 عقولاً مجردة ويعلم انها يتحرك حركات دورية ويعلم ان بين
 فلكيهما تقاطع على نقطتين هما الرأس والذنب وايتهما
 يجتمعان في بعض الاحوال في عقدتين فنكسف الشمس اي
 حول جرم القمر بينهما وبين عين الناظر فنكسفت الشمس عن
 العين وانه اذا تجاوز العقد مثلاً بمقدار كذا وهو سنة
 مثلاً فانهما تنكسف من اخرى وان ذلك الانكساف يكون في
 جميعها او ثلثها او نصفها وانها مكث ساعة او ساعتين و
 هكذا الى جميع احوال الكسوف وعوارضه فلا يغرب عن علمه
 شيئاً لكن علمه بهذا قبل الكسوف وحالة الكسوف وبعد الانجلاء
 على وتيرة واحدة لا يختلف ولا بوجوب تغير في ذاته وكذا علمه بجميع

الحوادث فانها انما حدثت باسباب وتلك الاسباب لها اسباب
اخر الى ان ينتهي الى الحركة الدورية السماوية وتسبب الحركة الدورية
نفس السموات وتسبب تحريك النفس الشوق الى التشبه بالله و
الملائكة المقربين فالكل معلوم له اي هو منكشف له انكشافا واحدا
متناسبا لا يؤثر فيه الزمان ومع هذا فحالة الكسوف لا يقال
انه يعلم ان الكسوف موجود الان ولا يعلم بعد انه انجلي الان
وكل ما يجب في تعريفه الاضافة الى الزمان فلا يتصور ان يعلمه
لانه يوجب التغير هذا فيما ينقسم بالزمان وكذا مذهبهم فيما
ينقسم بالمادة والمكان كاشخاص الناس والحيوانات فانهم
يقولون لا يعلم عوارض زيد عمره وخالد وانما يعلم الانسان
المطلق بعلم كلي ويعلم عوارضه وخواصه وانه ينبغي ان يكون بغير
مركبا من اعضاء بعضها للبشر وبعضها للشي وبعضها للادراك
وبعضها زوج وبعضها فرد وان قواه ينبغي ان يكون مشوثة
في اجزائه وهلم جرا الى كل صفة في داخل الادمي وباطنه وكل
ما هو من لواحقه وصفاته ولو ازدهت حتى لا يغرب عن علمه شيء
ويعلمه كليا فاما شخص زيد فانما يتميز عن شخص عمر والحسن لا
للعقل فان عماد التمييز الاشارة الى جهة معينة والعقل بعقل

الجهة المطلقة الكلية والمكان الكلي فاما قولنا هذا وهذا فهو
اشارة الى نسبة خاصة لذلك المحسوس الى الحاس يكونه
منه على قرب او بعدا وجهة معينة وذلك يستحيل في حقه و
هذه قاعدة اعتقدوها واستاصلوها الشرايع بالكلية اذ
مضمونها ان زيد امثلا لو اطاع الله او عصاه لم يكن الله عالما
بما يتجدد من احواله لانه لا يعرف زيدا بعينه فانه شخص وفعاله
حادثه بعد ان لم يكن واذا لم يعرف الشخص لم يعرف احواله وفعاله
بل لا يعرف كفر زيد ولا اسلامه وانما يعلم كفر الانسان واستلامه
مطلقا كليا لا مخصوصا بالاشخاص بل يلزم ان يقال تحدى
محمد عليه السلام بالنبوة وهو لم يعرف في تلك الحالة انه تحدى
بها وكذلك الحال مع كل نبي معين وانه انما يعلم ان من الناس
من تحدى بالنبوة وان صفة اولئك كذا وكذا فاما النبي المعين
شخصه فلا يعرفه فان ذلك يعرف بالحس والاحوال الصادقة
منه لا يعرفها لانها احوال ينقسم بانقسام الزمان من شخص معين
ويوجب ادراكها على اختلافها تغيرا فاما ادنا ان نذكرهم
من نفل مذهبهم اولاً ثم من تفهيمهم ثانياً ثم من القبايح اللازمة
عليه ثالثاً فلندكر الان خيالهم ووجه بطلانه وخيالهم ان هذه

احوال ثلثة مختلفة والمختلفات اذا تعاقبت على محل واحد ^{حيث}
فيه تغيرا لاحالة فان كان حالة الكسوف عالما بانه سيكون
كما كان قبله فهو جاهل لا عالم وان كان عالما بانه كائن قبل
ذلك كان عالما بانه ليس بكائن وانه سيكون فقد اختلف
علمه واختلف حاله فلزم التغير اذ لا معنى للتغير الا اختلاف
العالم فان لم يعلم شيئا ثم علمه فقد تغير ومن لم يكن له علم بانه
كائن ثم حصل حالة الوجود فقد تغير وحققوا هذا بان الاحوال
ثلثة حالة هي اضافة محضة ككونك يمينا وشمالا فان هذا لا يرجع
الموصف ذاتي بل هو اضافة محضة فان تحول الشيء الذي كان
على يمينك الى شمالك تغيرت اضافة لك ولم يتغير ذاتك بحال
هذا بقيد اضافة على الذات وليس بتبدل الذات ومن هذا
القبيل اذ كنت قادرا على تحريك اجسام حاضرة بين يديك
فانعدمت الاجسام وانعدم بعضها لم يتغير قوتك الغريزية
ولا قدرتك لان القدرة قدرة على تحريك الجسم المطلق اولا
ثم على المعين ثانيا من حيث انه جسم فلم يكن اضافة القدرة الى
الجسم المعين وصفا ذاتيا بل اضافة محضة فعدمها يوجب
زوال اضافة لا تغير في حال القادر والثالث تغير في الذات

وهو ان لا يكون عالما فيعلم اولا يكون قادرا فيقدر فهذا
تغير وتغير المعلوم يوجب تغير العلم فان حقيقة ذات العلم
يدخل فيه الاضافة الى المعلوم الخاص اذ حقيقة العلم المعين
تعلقه بذلك المعلوم المعين على ما هو عليه فتعلقه به على
وجده اخر علم اخر بالضرورة فتعاقبه يوجب اختلاف حال
العالم ولا يمكن ان يقال ان للذات علما واحدا فيصير عالما بالكون
بعد كونه عالما بانه سيكون ثم يصير هو عالما بانه كان بعد ان كان
عالما بانه كائن فالعلم واحد متشابه الاحوال وقد تبدلت عليه
الاضافة لان الاضافة في العلم حقيقة ذات العلم فتبدلت
يوجب تبدل ذات العلم فلم منه التغير وهو محال على الله
عز وجل **والاعتراض** من وجهين احدهما ان يقولتم تنكرون
على من يقول ان الله تعالى له علم واحد بوجود الكسوف مثلا
في وقت معين وذلك العلم قبل وجوده علم بانه سيكون وهو
يعينه عند الوجود عالما بالكون وهو يعينه بعد الانحلاء علم
بالانقضاء وان هذه الاختلافات ترجع الى اضافات لا يوجب
تبدل في ذات العلم ولا يوجب تغير في ذات العالم وان ذلك ينزل
منزله الاضافة المحضة فان الشخص الواحد يكون على يمينك

ثم يرجع الى قد امك ثم الى شمالك فيتعاقب عليك الاضافات و
المتغير ذلك الشخص المنقلد ونك وهكذا ينبغي ان يفهم الحال
علم الله تعالى فاناسم انه يعلم الاشياء بعلم واحد في الازل و
الابد والحال لا يتغير و غرضهم نفى التغير وهو متفق عليه فقولهم
من ضرورة اثبات العلم بالكون الان والانقضاء بعدم تغير
فليس مسلم من ان عرفوا ذلك بل لو خلق الله لنا علما بقدم
زيد غدا عند طلوع الشمس وادام هذا العلم ولم يخلق لنا علما
آخر ولا غفلة عن هذا العلم لكانا نعلم عند طلوع الشمس بمجرّد
العلم السابق بقدمه لان وعدمه بانه قدم من قبل وكان ذلك
العلم الواحد الباقي كافيّا في الاحاطة بهذه الاحوال الثلاثة في
قولهم ان الاضافة الى المعلوم المعين داخله في حقيقته ومهما
اختلف الاضافة اختلف الشيء الذي الاضافة ذاتية له ومهما
حصل الاختلاف والتعاقب فقد حصل التغير فقولهم ان صح
هذا فاسلكوا مسلك اخوانكم من الفلاسفة حيث قالوا انه لا
يعلم الا نفسه وان علمه بذاته عين ذاته لانه لو علم الانسان المطلق
والحيوان المطلق والجماد المطلق وهذه مختلفات لاحوالها
فالاضافة اليها تختلف لاحوالها فلا يصلح العلم الواحد لان

يكون

يكون علما بالمختلفات لان المضاف مختلف والاضافة مختلفة
والاضافة الى المعلوم ذاتية للعلم فوجب ذلك تعددا و
اختلافا لا تعدد فقط مع التماثل اذ المتماثلات ما يستد
بعضها مستد البعض والعلم بالحيوان لا يستد العلم بالجماد
ولا العلم باليابس يستد العلم بالسواد فمما مختلفا ان
هذه الانواع والاجناس والعوارض الكلية لانهاية لها و
هي مختلفة فالعلوم المختلفة كيف تنطوي تحت علم واحد وذلك
العلم هو ذات العالم من غير مزيد عليه وليت شعري كيف
يستجيز العاقل من نفسه ان يخيل الاتحاد في العلم بالشيء الواحد
المنقسم احواله الى الماضي والمستقبل والى الان وهو لا يخيل
الاتحاد في العلم المتعلق بجميع الاجناس والانواع المختلفة
والاختلاف والتباين بين الاجناس والانواع المختلفة
المتباينة اشد من الاختلاف الواقع بين احوال الشيء الواحد
المنقسم بانقسام الزمان فاذا لم يوجب ذلك تعددا واختلافا
كيف يوجب هذا تعددا واختلافا ومما ثبت بالبرهان ان
اختلاف الازمان دون اختلاف الاجناس والانواع
فان ذلك لم يوجب التعدد والاختلاف فهذا ايضا لا يوجب

الاختلاف واذا لم يوجب الاختلاف جازا لاحاطة بالكل يعلم
 واحدا دائما في الازل والابد ولا يوجب لك تغيرا في ذات العالم
الاعتراض الثاني هو ان يقال وما المانع على اصلكم من ان
 يعلم هذه الامور الجزئية وان كان يتغير وهذا اعتقدتم ان
 هذا النوع من التغير لا يستحيل عليه كما ذهبتم من المعتزلة الى
 ان علومه بالحوادث حادثة وكما اعتقد الكرامية من عند
 اخرهم انه محل للحوادث ولم ينكر جماهير اهل الحق عليهم الا
 حيث ان المتغير لا يخلو عن التغير وما لا يخلو عن التغير والحوادث
 فهو حادث وليس بقديم واما انتم فمذهبكم ان العالم قديم و
 لا يخلو عن التغير فاذا اعتقلتم قدما صغيرا فلا مانع لكم من هذا
 الاعتقاد **فان قيل** انما احلنا ذلك لان العلم بالحادث
 في ذاته لا يخلو اما ان يحدث من جهة او من جهة غير وباطل ان
 يحدث منه فاننا بينا ان القديم لا يصدر منه حادث ولا يصيب
 فاعلا بعد ان لم يكن فاعلا فانه يوجب تغيرا وقد قرنا بينه في
 مسألة حدوث العالم وان حصل ذلك في ذاته من جهة غير
 فكيف كون غير موثر افيه ومغير له حتى يتغير احواله على
 سبيل التسخير والاضطرار من جهة غير **قلت** كل واحد من

القسمين غير محال على اصلكم اما قولكم انه يستحيل ان يصدر
 من القديم حادث فقد ابطالناه في تلك المسئلة كيف عندكم
 يستحيل ان يصدر من القديم حادث هو اول الحوادث فشرط
 استحالة كونه اولا والا فلهذه الحوادث ليست لها اسباب
 حادثة الى غير نهاية بل ينتهي بواسطة الحركة الدورية الى شيء
 قديم هو نفس الفلك وحيوته فالنفس الفلكية قديمة والحركة
 الدورية تحدث منها وكل جزء من اجزاء الحركة تحدث ونقضي
 وما بعد متجددا محالة فاذا الحوادث صادرة من القديم
 عندكم ولكن اذا شابها احوال القديم شابها فيضان الحوادث
 منه على الدوام كما شابها احوال الحركة لما ان كانت تصدر من
 قديم متشابهة الاحوال فاستبان ان كل فريق منهم معترف بان
 يجوز صدور حادث من القديم اذا كانت تصدر على التناوب
 والدوام فليكن العلوم الحادثة من هذا القبيل واما القسم الثاني
 وهو صدور هذا العلم فيه من غير فنقول ولم يستحيل ذلك عندكم
 وليس فيه الا ثلاثة امور احدها التغير وقد بينا لزومه على
 اصلكم والثاني كون الغير سببا للتغير الغير وهو ليس بمحال
 عندكم فليكن حدوث الشيء سببا لحدوث العلم به كما انكم تقولون

مثل الشخص المتلون بازاء الحدة الباصرة سبب لانطباع
مثال الشخص في الطبقة الجليدية من الحدة عند توسط الهواء
المشف بين الحدة والمبصر فاذا اذن يكون حدوث الحوادث
سببا لانطباع الصور في الحدة وهو معنى الابصار فلم يستحيل
ان يكون حدوث الحوادث سببا لحصول علم الاول بها فان
القوة الباصرة كما انها مستعدة للادراك ويكون حضور الشخص
المتلون مع ارتفاع الحواجز سببا لحصول الادراك فيمكن
ذات المبدء الاول عندكم مستعدا لقبول العلم ونخرج من
القوة الى الفعل بوجود ذلك الحادث فان كان فيه تغير القدر
فالقديم المتغير عندكم غير مستحيل وان زعمتم ان ذلك مستحيل
في واجب الوجود فليس لكم على اثبات واجب الوجود دليل
الاقطع سلسلة العلل والمعلولات كما سبق وقد بينا ان
قطع التسلسل ممكن بقديم متغير والامر الثالث الذي يتضمنه
هذا هو كون القديم متغيرا بغيره وان ذلك يشبه التسخير و
استيلاء الغير عليه فيقال ولم يستحل عندهم هذا وهوان
يكون هو سببا لحدوث الحوادث بوسايط ثم يكون حدوث
الحوادث سببا لحصول العلم له بها فانه هو السبب في تحصيل

العلم لنفسه ولكن بالوسايط وقولكم ان ذلك يشبه التسخير فليكن
كذلك فانه لا يق باصلكم ان زعمتم ان ما يصدر من الله يصدر
على سبيل الزوم والتبع ولا قدرة له على ان لا يفعل وهذا ايضا
يشبه نوعا من التسخير ويشير الى انه كالمضطر فيما يصدر منه
فان قيل ان ذلك ليس باضطرار لان كماله في ان يكون
مصدرا لجميع الاشياء فهذا ليس تسخيرا فان كماله في ان يعلم
جميع الاشياء ولوحصل لنا علم مقارن لكل حادث لكان ذلك
كالآلة لا نقصانا وتسخيرا فليكن كذلك في حقه **مسئلة**
في تعجزهم عن اقامة الدليل على ان السماء حيوان مطيع لله بحركة
الدورية وقد قالوا ان السماء حيوان وان له نفسا نسبتة
الى بدن السماء كنسبة نفوسنا الى ابداننا وكان ابداننا
انما يتحرك بالارادة نحو اغراضنا تحريك النفس فكذا السموات
وان غرض السموات محركها القدسية عبادة رب العالمين
على وجه شندكم ومذهبيهم في هذه المسئلة مما لا ينكر امكانه
ولا يدعى استحالة فان الله قادر على ان يخلق الحيوة في كل
جسم فلا كبر الجسم يمنع من كونه حيا ولا كونه مستديرا فان
الشكل المخصوص ليس شرطا للحيوة اذ الحيوانات مع اختلاف

اشكالها مشتركة في قبول الحيوة ولكنها تدعى عجزهم عن معرفة ذلك
بدليل العقل وان هذا ان كان صحيحا فلا يطلع عليه الا الانبياء
بالهام من الله او وحى وقياس العقل ليس يدرك عليه نعم لا يبعد
يعرف مثل ذلك بدليل ان وجد الدليل وساعد ولكن نقول ما
اوردوه دليلا لا يصلح الا لافادة ظن فاما ان يفيد قطعاً
فلا وخالهم فيه ان قالوا السماء متحرك وهذه مقدمة حسية
وكل جسم متحرك فله محرك وهذه مقدمة عقلية اذ لو كان
الجسم متحرك لكونه جسماً لكان كل جسم متحرك فكل محرك فاما ان
يكون منبعثاً عن ذات المتحرك كالطبيعة في حركة الحجر الى
اسفل والارادة في حركة الحيوان مع القدرة واما ان يكون
المحرك خارجاً ولكن تحرك على طريق القسرة كدفع الحجر الى
فوق وكل ما يتحرك بمعنى في ذاته فاما ان لا يشعر ذلك الشيء
بالحركة ونحن نسميه طبيعة كحركة الحجر الى اسفل واما ان يشعر به
ونحن نسميه ارادياً ونفسانياً فصارت الحركة بهذه التقسيمات
الحاصرة الدائرة بين النفي والاثبات اما قسرة واما طبيعية
واما ارادية واذ ابطال القسمان تعين الثالث ولا يمكن ان
يكون قسرياً لان المحرك القاسر اما جسم اخر يتحرك بالارادة او

بالقوة

بالقسرة وينتهي لا محالة الى ارادة ومهما اثبت في اجسام السما
متحرك بالارادة فقد حصل الغرض فاي فائدة في موضع حركة
قسرية وبالآخرة لا بد من الرجوع الى الارادة واما ان يقال
انه يتحرك بالقسرة والله هو المحرك بغير واسطة وهو محال لانه
لو تحرك به من حيث انه جسم وانه خالق للزم ان يتحرك كل جسم
فلا بد وان تختص الحركة بصفة بها يتميز عن غيره من الاجسام
وتلك الصفة هي المحرك القريب اما بالارادة او بالطبع ولا
يمكن ان يقال ان الله يحركه بالارادة لان ارادته تناسب
الاجسام نسبة واحدة فلم يستعد هذا الجسم على الخصوص
لان مراد تحريكه دون غيره ولا يمكن ان يكون ذلك جزافاً فان
ذلك محال كما سبق في مسألة حدث العالم واذ اثبت ان
هذا الجسم ينبغي ان يكون فيه صفة هي مبدأ الحركة بطل القسم
الاول وهو تقدير الحركة القسرية فيبقى ان يقال هي طبيعة و
هو غير ممكن لان الطبيعة مجردة هاقطة لا يكون سبباً للحركة
لان معنى الحركة هرب من مكان وطلب لمكان اخر فالمكان
الذي فيه الجسم ان كان ملايماً له فلا يتحرك عنه وهذا لا يتحرك
زق مملو من الهواء على وجه الماء واذ اغمر في الماء تحرك الى وجه

الماء فانه وجد المكان الملايم فسكن والطبيعة قائمة ولكن ان
نقل الى مكان لا يلائمه هرب منه الى الملايم كاهرب من وسط الماء
الى حيز الهواء والحركة الدورية لا يتصور ان يكون طبيعة لان كل
وضع واين يفرض الهرب منه فهو عايد اليه والمهرب عنه
بالطبع لا يكون مطلوباً بالطبع ولذلك لا ينصرف الزق المملوء
من الهواء الى باطن الماء ولا الحجر ينصرف بعد الاستقراء على
الارض فيعود الى الهواء فلم يبق الا القسم الثالث وهو الحركة
الارادية **اعتراض** هو ان يقول نحن نقدر ثلاثة احتمالات
سوي من هبكم لابرهان على بطلانها الاول ان نقرر حركة السماء
قهر الجسم اخو مريد للحركة يديرها على المقام وذلك الجسم
الحركة لا تكون كرة ولا يكون محيطا فلا يكون سماء فيبطل قولكم
ان حركة السماء ارادية وان السماء حيوان وهذا الذي
ذكرناه ممكن وليست في دفعة الامر بالاستبعاد الثاني هو
ان يقال الحركة قسرية ومبداها ارادة الله فانا نقول حركة
الجسم الى استفل ايضا قسري يحدث بخلق الله الحركة فيه وكذا
القول في سائر حركات الاجسام التي ليست حيوانية فيبقى
استبعادهم ان الارادة لم تختص به وسائر الاجسام شاركة

في الجسمية فقد بينا ان الارادة القدية من شأنها تخصيص
الشيء عن مثله فانهم مضطرون الى اثبات صفة هذا شأنها
في تعيين جهة الحركة الدورية وفي تعيين موضع القطب
والنقطة ولا يعدم والقول الوجيز ان ما استبعد في
اختصاص الجسم يتعلق الارادة به من غير تميز بصفة بقلب
عليهم في تميز بتلك الصفة فانا نقول ولم يميز جسم السماء بتلك
الصفة التي بها فارق غيره من الاجسام وسائر الاجسام ايضا
اجسام فلم حصل فيه مالم يحصل في غيره فان علل ذلك بصفة
اخرى توجه السوال في الصفة الاخرى وهكذا يتسلسل
الى غير نهاية فيضطرون بالاخيرة الى التحكم في الارادة وان
في المبادئ ما يميز الشيء عن مثله فيخصه بصفة عن امثاله
الثالث هو ان سلم ان السماء اختصت بصفة تلك الصفة
مبدأ الحركة كما اعتقدوه في هوى الحجر الى استفل الا انه لا يشعر
به كالحجر قولهم ان المطلوب بالطبع لا يكون مهربا عنه بالطبع
قليل ليس لانه ليس به اما كن متفاضلة بالعدد عندهم بل الجسم
واحد والحركة الدورية واحدة فلا للجسم جزو بالفعل ولا للحركة
جزو بالفعل وانما يتجزى بالوهم فليست تلك الحركة لطلب المكان

ولا للرب من المكان فممكن ان يخلق جسمه في ذاته معنى تقضي حركة دورته
 وتكون الحركة نفسها مقنض ذلك المعنى لان مقنض المعنى طلب
 المكان ثم تكون الحركة للوصول اليه وقولكم ان كل حركة فهو طلب
 مكانا وهرب منه اذا كان ضروريا فكانكم جعلتم طلب المكان
 مقنض الطبع وجعلتم الحركة غير مقصودة في نفسها بل وسيلة
 اليه ونحن نقول لا بعد ان يكون الحركة نفس المقنض لا لطلب
 مكان فما الذي يحيل ذلك فاستبان ان ما ذكره ان ظن انه
 اغلب من احتمال اخر فلا يتبين قطعا انشَاء غير الحكم على
 السماء بانه حيوان تحكم محض مستند له **مسئلة** في ابطال
 ما ذكره من الغرض المحرك للسماء وقد قالوا ان السماء مطيع
 لله بحركته ومتقرب اليه لان كل حركة بالارادة فهو لغرض
 اذ لا يتصور ان يصدر الفعل والحركة من حيوان الا اذا كان
 الفعل وليه من الترك والافلواستوى الفعل والترك لما
 تصور الفعل ثم التقرب الى الله ليس معناه طلب الرضاء و
 الحذر من السخط فان الله سقدس عن السخط والرضاء وان
 اطلق هذه الالفاظ فعلى سبيل المجاز كنى بهما عن ارادة العقاب
 وارادة الثواب ولا يجوز ان يكون التقرب لطلب التقرب منه في

السماء والارض
 راما معناه ارادة
 الكتاب والقراب

لما

المكان فانه محال فلا يبقى الا طلب التقرب في الصفات فان الوجود
 الاكمل وجوده وكل وجوده باضافة الوجود ناقص والنقص
 درجات وتفاوت والملك اقرب اليه صفة لا مكانا وهو المراد
 بالملائكة المقربين اي الجواهر العقلية التي لا تتغير ولا يستحيل
 ولا يفتنى ويعلم الاشياء على ما هي عليه والانسان كلما ازداد قربا
 من الملك في الصفات ازداد قربا من الله ومنتهى طبقة الادميين
 التشبه بالملائكة واذا ثبت ان هذا معنى التقرب الى الله وانه
 يرجع الى طلب التقرب منه في الصفات وذلك الادنى بان يعلم
 حقائق الاشياء بان يبقى بقاء مؤبدا على اكل احواله الممكنة له
 فان البقاء على الكمال لا أقصى هو الله تعالى والملائكة المقربون
 كل ما يمكن لهم من الكمال فهو حاضر معهم في الوجود اذ ليس فيهم شيء
 بالقوة حتى يخرج الى الفعل فاذا اكملهم في الغاية القضي بالاضافة
 الى ما سوى الله تعالى والملائكة السماوية هي عبارة عن النفوس
 المحركة للسموات وفيها ما بالقوة وكما لا تها منقسمة الى ماهو بالفعل
 كالشكل الكرى والهيئة وذلك حاضر والى ماهو بالقوة وهو الهيئة
 في الوضع والابن وما من وضع معين الا وهو ممكن له ولكن
 ليس له تسائر الاوضاع بالفعل فان الجمع بين جميعها غير ممكن

الملك

الملك

الملك

فلما لم يمكنها استيفاء احاد الاوضاع على الدوام قصد استيفاء
 بالنوع فلا يزال يطلب وضعها بعد وضعها واما بعد ان لا ينقطع
 قط هذا الامكان فلا ينقطع هذه الحركات واما قصد التشبه
 بالمبدء الاول في نيل الكمال الاقصى على حسب الامكان في
 حقه وهو معنى طاعة الملائكة السماوية لله وقد حصل لها التشبه
 من وجهين احدهما استيفاء كل وضع ممكن له بالنوع وهو
 المقصود بالقصد الاول والثاني ما يترتب على حركة من اخلا
 النسبة في الشئ في التوزيع والمقارنة والمقابلة واختلاف
 الطوالع بالنسبة الى الارض فيفيض منه الخير على ما تحت تلك
 القمر ويحصل منه هذه الحوادث كلها فهذا وجه استكمال النفس
 السماوية وكل نفس عاقلة فمشوقة الى الاستكمال بذاتها
 الاعتراض على هذا هو ان في مقدمات هذا الكلام ما يمكن
 النزاع فيه ولكنا لا نطول به ونعود الى الغرض الذي عيشتهم
 اخيرا ونطلبه من وجهين احدهما ان طلب الاستكمال بالكون في
 كل اين يمكن ان يكون له حماة لاطاعة وما هذا الا كائنات
 لم يكن له شغل وقد كفي الموت في شهواته وحاجاته فقام وهو
 بعيد في البلد والبيت ويزعم انه يتقرب الى الله وانه يستكمل

باز يحصل لنفسه الكون في كل مكان امكن وزعم ان الكون
 في الاماكن ممكن لو لم يست اقتدر على الجمع بينهما بالعدد فاما
 بالنوع فان فيه اشتكا لا وتقر بافيسفه عقله فيه ومحل على
 الحاقة ويقال الانتقال من جيز الى جيز ومن مكان الى مكان
 ليس كما لا يعتد به او يتشوق اليه ولا فرق بين ما ذكره وبين
 هذا والثاني هو انا نقول ما ذكرتموه من الغرض حاصل بالحركة
 المغربية فلم كانت الحركة الاولى مشرقية وهلا كانت الكل الى
 جهة واحدة وان كان في اختلافها غرض فهلا اختلفت بالعكس
 فكانت التي هي مشرقية مغربية والتي هي مغربية مشرقية
 فان كل ما ذكره من حصول الحوادث باختلاف الحركات من
 الشلشات والتسديسات وغيرها يحصل بعكسه وكذا ما
 ذكره من استيفاء الاوضاع والايون كيف ومن الممكن لها
 الحركة الى الجهة الاخرى فما بالها لا يتحرك مرة من جانب ومرة
 من جانب استيفاء لما يمكن لها ان كان لاستيفاء كل ممكن
 كمال فدل ان هذه خيالات لا حاصل لها وان اسرار ملكوت السموات
 لا يطلع عليها با مثال هذه الخيالات واما يطلع عليه انبياءه
 واوليائه على سبيل الالهام لا على سبيل الاستدلال ولذلك

عجز الفلاسفة من عند اخرهم عن بيان السبب في جهة الحركة واختيارها
وقال بعضهم لما كان استكمالها يحصل بالحركة من اى جهة كانت وكان
انظام الحوادث الارضية يستدعى اختلاف حركات وتعيين جهات
كان الداعي لها الى اصل الحركة التقرب الى الله والداعي الى جهة
الحركة افاضة الخير على العالم السفلي وهذا باطل من وجهين احدهما
ان ذلك ان لم يكن ان يخل فليقتض بان مقتضى طبيعة السكون
اختراز عن الحركة لا فاضة الخير والغير وهو الشبه بالله عز وجل
على التحقيق فانه مقدس عن النغير والحركة بغيره ولكنه اختار
الحركة لا فاضة الخير فانه كان يتفجع به غيره وليس ثقل عليه
الحركة وليس تبعه فما المانع من هذا الخيال والثاني ان الحوادث
يستتبع على اختلاف النسب المتولد من اختلاف جهات الحركات
فليكن الحركة الاولى مغربية وما عداها مشرقية وقد حصل به
الاختلاف ويحصل به تفاوت النسب فلم تعين جهة واحدة و
هذه الاختلافات لا يستدعى الاصل الاختلاف فاما جهة
تعيينها فليس بولى من نقيضها في هذا الغرض **مسئلة** في
ابطال قولهم ان نفوس السموات مطلعة على جميع الجزويات
الحادثات في هذا العالم وان المراد باللوحة المحفوظة نفوس السموات

المراد من اللوح المحفوظ
نفوس السموات
عند العلامة

وان

وان انتقاش جزويات العالم فيها ايضا هي انتقاش المحفوظات
في القوة الحافظة المودعة في دماغ الانسان لانه جسم صلب
عريض مكتوب عليه الاشياء كما يكتبه الصبيان على اللوح لان
تلك الكتابة يستدعى كثرتها اتساع المكتوب عليه واذا لم يكن
للمكتوب نهاية لم يكن للمكتوب عليه نهاية ولا يتصور جسم لانها
له ولا يمكن خطوط لانها على جسم ولا يمكن تعريف اشياء
لانها على خطوط معدودة وقد زعموا ان الملائكة السماوية
هي نفوس السموات وان الملائكة الكروبيين المقربين هي
العقول المجردة التي هي جواهر قايمة بانفسها لا تتجزأ ولا تنصرف
في الاجسام وان هذه الصور الجزوية تفيض على النفوس الساقطة
منها وهي اشرف من الملائكة السماوية لانها مفيدة وهي مستفيدة
والمستفيد لا يكون اشرف من المفيد ولذلك عثر عن الاشرف
بالقلم فقال تعالى علم بالقلم لانه كالنقاش المفيد مثل القلم و
شبه المستفيد باللوحة هذا مذهبهم والنزاع في هذه المسئلة
بخلاف النزاع فيما قبلها فان ما ذكره من قبل ليس محالا اذ منتهاه
كون السماء حيوانا متحركا لغرض وهو ممكن اما هذه فيرجع الى
اثبات علم المخلوق بالجزويات التي لانهاية لها وهذا ربما يفقد

المراد من اللوح المحفوظ
نفوس السموات
عند العلامة

استحالته فطالبهم بالدليل عليه فانه يحكم في نفسه استدلالاً
بان قالوا ثبت ان الحركة التقديرية ارادية والارادة تتبع المراد
المراد الكلي لا يتوجه اليه الارادة كلية والارادة الكلية لا
يصدر منها شيء فان كل موجود بالفعل معين جزوي والارادة
الكلية نسبتها الى احاد الجزويات على تير واحد فلا يصدر
عنها سوى جزوي بل لا بد من ارادة جزوية للحركة المعينة فللفلك
بكل حركة جزوية معينة من نقطة الى نقطة معينة ارادة جزوية
لذلك الحركة - فله لاحالة تصوق لذلك الحركات الجزوية بقوة
جسمانية اذا الجزويات لا تدرك الا بالقوى الجسمانية فان كل
ارادة فمن ضرورتها تصوق لذلك المراد اي علم به سواء كان
جزوياً او كلياً ومهما كان للفلك تصوق جزويات الحركات و
احاطة بها احاطة لاحالة بما يلزم منها من اختلاف النسب مع الار
في كون بعض اجزاء طالعة وبعضها غاربة وبعضها في وسط
سماء قوم وتحت قدم قوم وكذلك يعلم بما يلزم من اختلاف
النسب التي تجدد بالحركة من التليث والتقدير والمقابلة و
المقارنة الى غير ذلك من الحوادث السماوية وسائر الحوادث
الارضية تستند الى الحوادث السماوية اما بغير واسطة واما

والخلاصة

بواسطة واحدة واما بوسائط كثيرة وعلى الجملة فكل حادث فله
سبب حادث الى ان ينقطع التسلسل بالارتقاء الى الحركة السماوية
الابدية التي بعضها سبب للبعض فاذا الاسباب والمسببات في
تسلسلها ينتهي الى الحركات الجزوية السماوية فالمتصور للحركات
متصور للوازمها ولوازم لوازمها الى اخر التسلسلة فهذا يطلع
على ما يحدث فان كل ما استحدث فحدثه واجب عن علته مما
تحققت العلة ونحن انما لا نعلم ما يقع في المستقبل لاننا لا نعلم جميع
اسبابها ولو علمنا جميع الاسباب لعلمنا المسببات فانما هما
علمنا ان النار ستلثني بالقطن مثلاً في وقت معين فقل احراق
القطن ومهما علمنا ان شخصاً سيأكل فاعلم انه سيشبع واذ علمنا
ان شخصاً سيخطئ الموضع الفلاني الذي فيه كنز معطى بشيء
خفيف اذا مشى عليه الماشي بعثر رجله بالكنز وعرفه فيعلم انه
سيستغنى بوجود الكنز ولكن هذه الاسباب لا نعلمها وربما نعلم
بعضها فيقع لنا حدس بوقوع المسبب فان عرفنا اغلبها واكثرها
حصل لنا ظن ظاهر بالوقوع فلو حصل لنا العلم بجميع الاسباب
حصل لجميع المسببات الا ان السماويات كثير ثمرها اختلاط
بالحوادث الارضية وليس في القوة البشرية الاطلاع عليه

سبحه
المختبر

ونفوس السموات مطلعة عليها لاطلاعها على السبب الاول و
لوازمها ولوازم لوازمها الى اخر السلسلة ولهذا زعموا يرى النائم
في نومه ما يكون في المستقبل وذلك باتصاله باللوح المحفوظ و
مطالعة ومهما اطلع على الشيء ربما بقي ذلك بعينه في حفظ
و ربما تسارعت القوة المتخيلة الى محاكاتها فان من غريزتها محاكاة
الاشياء بامثلة تناسبها بعض المناسبة او الانتقال منها الى
اضدادها فمجيء المدرك الحقيقي عن الحفظ ويبقى مثال الخيال
في الحفظ فيحتاج الى تغيير ما مثل الخيال الروح بشجر والزهرة بخفت
والخادم ببعض اواني الدار وحافظ مال البر والصدقات بذكر
البرقان البرد سبب للشرج الذي هو سبب الضياء وعلم
التغيير ينشعب عن هذا الاصل وزعموا ان الاتصال بتلك النفوس
مبذول اذ ليس ثمه حجاب ولكنا في يقظتنا مشغولون بما يورده
الحواس فرقة الشهوات علينا فاشتغالنا بهذه الامور الخسيسة
صرفنا عنه واذا سقط عنا في النوم بعض اشتغال الحواس ظهر
به استعدادنا للاتصال وزعموا ان النبي ايضا يطلع على الغيب
بهذا الطريق ايضا الا ان القوة النفسية النبوية قد يقوى
قوة لاستغراق الحواس الظاهرة فلا يرى هويته في يقظة ما يراه

غيبه في المنام ثم القوة الخيالية تمثل له ايضا ما رآه وربما بقي الشيء
بعينه في ذكره وربما بقي مثاله فينقصر مثل هذا الوحي الى التاويل كما
يفتقر مثل ذلك المنام الى التغيير ولولا ان جميع الكائنات ثابتة
في اللوح المحفوظ لما عرف الانبياء الغيب في بقعة ولا منام لكن
خفت القلم بما هو كائن الى يوم القيمة ومعناه هذا الذي ذكرنا
فهذا ما اردنا ان نوردته لتفهيم مذهبهم والجواب ان نقول
بم تنكرون على من يقول ان النبي يعرف الغيب بتعريف الله على سبيل
الابتداء وكذا من يرى في المنام فاما يعرفه بتعريف الله او بتعريف
ملك من الملائكة فلا يحتاج الى شيء مما ذكرتموه فلا دليل في هذا ولا
دليل لكم في ورود الشرع باللوح والقلم فان اهل الشرع لم يفهموا
من اللوح والقلم هذا المعنى قطعا فلا متمسك في الشرعيات بقي
التمسك بمسالك العقول وما ذكرتموه وان اعترف بامكانه مهما
لم بشرط نفى النهاية عن هذه المعلومات فلا يعرف وجوده ولا
يتحقق كونه وانما السبيل فيه ان يعرف من الشرع لامن العقل و
اما ما ذكرتموه من الدليل العقلي ولا فبني على مقدمات كثيرة لسنا
نطول بابطالها ولكننا نزع في مقدمات ثلث منها المقدمة
الاولى قولكم ان حركة السماء ارادية وقد فرغنا من هذه المسئلة

وابطال دعواكم فيها المقدمة الثانية انه ان سلم ذلك مسامحة
 فقولكم انه يفتقر الى تصور جزوي للحركات الجزوية فغير مسلم
 بل ليس به جزو عندكم في الجسم فانه شئ واحد وانما تجزى بالوهم
 ولا في الحركة فانها واحدة بالاتصال فيكفي تشوقها الى استيفاء
 الايون الممكنة لها كما ذكرتم وكيفها التصور الكلي والارادة
 الكلية وليمثل للارادة الكلية والجزوية مثالا ليفهم غرضهم فاذا
 كان للانسان غرض كلي في ان يحج بيت الله مثلا فهذه الارادة الكلية
 لا تصدر منها الحركة لان الحركة تقع جزوية في جهة مخصوصة بمقدار
 مخصوص بل لايزال يتجدد للانسان في توجهه الى البيت تصور بعد
 تصور للمكان الذي يتخطاه والجهة التي يسلكها ويتبع كل تصور
 جزوي ارادة جزوية للحركة عن هيئة الى المحل الموصول اليه بالحركة
 فهذا ما ارادوا بالارادة الجزوية التابعة للتصور الجزوي وهو
 مسلم في الجمع لان الجهات متعددة في التوجه الى مكة والمسافة
 غير متعينة فيفتقر بعين مكان عن مكان وجهة عن جهة الى
 ارادة اخرى جزوية واما الحركة السماوية فلها جهة واحدة فان
 الكرة انما تجزى على نفسها في جزئها لا بماؤها والحركة مرادة
 وليس ثم الاوجه واحد وجسم واحد وضرب واحد فهو كجوى الحجر

الى اسفل فانه يطلب الارض في اقرب طريق واقرب الطريق الخط
 المستقيم الذي هو عمود على الارض فعين الخط المستقيم فلم يفتقر
 فيه الى مجرد سلب حادث سوى الطبيعة الكلية الطالبة للمركز
 مع تجدد القرب والبعد والوصول الى حد والصدور عنه
 فكذلك يكفي في تلك الحركة الارادة الكلية للحركة ولا يفتقر
 الى مزيد فهذه مقدمة تحكموا بوضعها المقدمة الثالثة وهي
 التحكم البعد جدا قوهم انه اذا تصور الحركات الجزوية تصور ايضا
 توابعها ولوازمها وهذا هو س محض كقول القائل ان الانسان
 اذا تحرك وعرف حركة ينبغي ان يعرف ما يلزم من حركة موازاة و
 مجاورة وهو نسبتة الى الاجسام التي فوقه وتحتة وحواليه اذا
 اذا مشى في شمس فينبغي ان يعلم المواضع التي يقع عليها طله و
 المواضع التي لا يقع وما يحصل من ظلمة من البرودة بقطع الشعاع
 في تلك المواضع وما يحصل من الانضغاط لاجزاء الارض
 تحت قدمه وما يحصل من الفرق فيها وما يحصل في اخلاطه
 الباطن من الاستحالة بسبب الحركة الى الحرارة وما يستحيل من
 اجزائه الى العرق وهلم جرا الى جميع الحوادث في بدنه وفي غير
 من بدنه مما الحركة علته فيه او شرط او مهيتا ومعد وهو هو

لا يقبله عاقل ولا يعتبه اجاهل والى هذا يرجع هذا الحكم
انا نقول هذه الجزويات المفصلة المعلومة لنفس القائل
هي الموجودة في الحال او تنضاف اليها ما يتوقع كونها في المستقبل
فان قصرتم على الموجود في الحال يطل اطلاقه على الغيب واطلاع
الانبياء في اليقظة وسائر المخلوقات في النوم على ما سيكون في
الاستقبال بواسطة ثم بطل مقتضى الدليل فانه حكم بان من
عرف الشيء عرف لوازمه وتوابعه حتى لو عرف جميع اسباب
الاشياء لعرف جميع الحوادث المستقبلية واسباب جميع الحوادث
حاضرة في الحال فانها هي الحركة السماوية ولكن تقتضي المسبب
اما بواسطة او بوسائط كثيرة واذا اعدى الى المستقبل لم يكن
له اخر فكيف يعرف تفصيل الجزويات في الاستقبال الى غير نهاية
وكيف مجتمع في نفس مخلوق في حالة واحدة من غير تعاقب علوم خرق
مفصلة لانه لا اعدادها ولا غاية لاحادها ومن لا يشهد له عقله
باستحالة ذلك فليأين من عقله فان قلبوا هذا علينا في علم الله
فليس يعلق علم الله بالانفاق بمعلومة على نحو تعلق العلوم التي
في المخلوقات بل مما دارت نفس الفلك بين جنبتي نفس الانسان
كان من قبل نفس الانسان فانه يشارك في كونه مدركا للجزويات

بواسطة فان لم يلحق به قطعا كان الغالب على الظن انه من قبيل
ان لم يكن غالبا على الظن فهو ممكن والامكان يبطل دعواهم
القطع بما قطعوا به **فان قيل** حق النفس الانسانية في
جوهرها ان يدرك ايضا جميع الاشياء ولكن اشتغالها بنتائج
الشهوة والغضب والحرص والحقد والحسد والجوع والام و
بالجملة عوارض البدن وما يورده الحواس عليه اذا قبلت النفس
الانسانية على شيء واحد شغله عن غيره واما النفوس الفلكية
فببرية عن هذه الصفات لا تغتر بها شاغل ولا يستغرقها ثم و
الم واحساس فعرفت جميع الاشياء **قلنا** وبم عرفتم انها لا
شاغل لها وهلاك كانت عبادتها واشتياقها الى الاول مستغرقا
ها وشاغلها عن تصور الجزويات المفصلة وما الذي يحمل
تقدير مانع اخر سوى الغضب والشهوة وهذه الموانع المحسوسة
ومن اين عرف انحصار المانع في القدر الذي شاهدناه من انفسنا
وفي العقلاء شواغل من علو الهمة وطلب الرياسة ما يستحيل
تصورها عند الاطفال ولا يعتدونها شاغلا وما نعاين ان
يعرف استحالة ما يقوم مقامها في النفوس الفلكية هذا ما
اردنا ان نذكره في العلم الملقب عندهم بالالهى **اما الملائكة**

بالطبيعات فهي علوم كثيرة نذكر أقسامها ليعرف ان
 الشرع ليس يقتضي المنازعة فيها ولا انكارها الا في مواضع ذكرناها
 وهي منقسمة الى اصول وفروع واصولها ثمانية اقسام الاول
 نذكر فيه ما يلحق الجسم من حيث انه جسم من الانقسام والحركة والتغير
 وما يلحق الحركة وتبعها من الزمان والمكان والحلاء ويشتمل
 عليه كتاب سمع اليكان الثاني يعرف احوال اقسام ان كان العالم
 التي هي السموات وما في مقعر فلك القمر من العناصر الاربعة و
 طبائعها وعلل استحقاق كل واحد منها موضعاً متعيناً ويشتمل
 عليه كتاب السماء والعالم الثالث يعرف فيه احوال الكون والفساد
 والتولد والتوالد والنشوء والبلو والاستحالة وتوكيفه شيئاً
 الانواع على فساد الاجساد بالحركتين السماويتين الشرقية و
 الغربية ويشتمل عليه كتاب الكون والفساد الرابع في احوال
 التي تعرض للعناصر الاربعة من الامزاجات التي منها يحدث
 الاثار العلوية من الغيوم والامطار والرعد والبرق والهالة
 وقوس قزح والصواعق والرياح والزلازل الخامس في الجواهر
 المعدنية السادس في احكام النبات السابع في الحيوانات وتوحيدها
 كتاب طبائع الحيوانات الثامن في النفس الحيوانية والقوى الدار

وان نفس الانسان لا تموت بموت البدن وانه جوهر روحاني
 يستحيل عليه الفناء اما فروعها فستبعة الاول الطب و
 مقصوده معرفة مبادئ بدن الانسان واحواله من الصحة
 والمرض واسبابهما وما لا يلزم ما يدفع المرض ويحفظ الصحة
 الثاني احكام النجوم وهو تخمين في الاستدلال من اشكال
 الكواكب وامزاجاتها على ما يكون من احوال العالم والملك و
 المواليد والسنين الثالث علم الفراسة وهو استدلال من
 الخلق على الاخلاق الرابع التعبير وهو استدلال من المتخيلا
 الحلية على ما شاهدته النفس من عالم الغيب فخلته القوق
 المتخيلة بتمثال غير الخامس علم الطلسمات وهو تاليف القوى
 السماوية بقوى بعض الاجرام الارضية لياتلف من ذلك
 قوة بفعل فعلا غريباً في العالم الارضي السادس علم النيرنج
 وهو مزج قوى الجواهر الارضية لحدث منه امور غريبة السابع
 علم الكيمياء ومقصوده تبديل خواص الجواهر المعدنية ليتوصل
 الى تحصيل الذهب والفضة بنوع من الجمل وليس يلزم مخالفتهم
 شرعاً في شيء من هذه العلوم وانما يخالفهم من جملة هذه العلوم
 في اربع مسائل الاولى حكمهم بان هذا الاقتران المشاهدين في

الوجودين الاسباب والمسببات اقتران لازم بالضرورة فليس في
 المقدور ولا في الامكان ايجاد السبب دون المسبب ولا وجود
 دون السبب واثار هذه الخلاف يظهر في جميع الطبيعيات الثابتة
 في قولهم ان النفوس الانسانية جواهر قايمة بانفسها ليست منطبعة
 في الجسم وان معنى الموت انقطاع علاقتها عن البدن بانقطاع
 التدبير والافهوقايم بنفسه في كل حال وزعموا ان ذلك عرف
 بالبرهان العقلي الثالثة قولهم ان هذه النفوس يستحيل عليها العلم
 بل هي اذا وجدت هي ابدية سرمدية لا تتصور فناؤها الرابعة
 قولهم يستحيل رد هذه النفوس الى الاجساد وانما لازم النزاع
 في الاولى من حيث انه ينتهي عليها اثبات المعجزات الخارقة للعادة
 من قلب العصاة ثعبانا واحياء الموتى وشق القمر ومن جعل
 مجاري العادات لازمة لزوم ضروريا احال جميع ذلك و
 اولوا ما في القرآن من احياء الموتى وقالوا اراد به ازالة موت
 الجاهل بحياة العلم واولوا تلقف العصاة شجر التمرة على ابطال
 المحجة الالهية الظاهرة على ديموتى صلوات الله عليه وشبهات
 المنكرين واما شق القمر فربما انكروا وجوده وزعموا انه لم يتوكل
 ولم يثبت الفلاسفة المعجزات الخارقة للعادات الا في ثلاثة

امور احدها في القوة المخيلة فانهم زعموا انها اذا استولت
 وقويت ولم يستغرقها الحواس والاشتغال اطلعت على ما في
 اللوح المحفوظ وانطبع فيها صور الجزويات الكائنة في
 المستقبل وذلك في اليقظة للانبياء ولساير الناس في النوم
 فهذه خاصية النبوة للقوة المخيلة الثانية خاصية في القوة
 العقلية النظرية وهو راجع الى قوة الحدس وهو سرعة
 الانتقال من معلوم الى معلوم فرب ذكي اذا ذكر له المدلول
 بنبه للدليل واذا ذكر له الدليل بنبه للمدلول من نفسه وبالجمل
 اذا خطر له الحد الاوسط بنبه للنتيجة واذا احضر في ذهنه
 حدى النتيجة خطر به الحد الاوسط الجامع بين طرفي النتيجة
 والناس في هذا منقسمون فمنهم من يتنبه بنفسه ومنهم
 يتنبه باذن نبويه ومنهم من لا يدرك معنى التنبه الا بتعب
 كثير واذا جاز ان ينتهي طرف النقض الى من لا حدث له اصلا
 حتى لا يتنبه لفهم المعقولات مع التنبه جاز ان ينتهي طرف
 القوة والزيادة الى ان يتنبه لكل المعقولات او لاكثرها وفي اسرع
 الاوقات واقربها ويختلف ذلك بالكمية في جميع المطالبات و
 بعضها وفي الكيفية حتى تفاوت في السرعة والقرب قرب نفس

مقدسة صافية يستمد سائر في جميع المعقولات وفي أسرع
الاقوات فهو نفس النبي الذي له معجزة من القوم النظرية ولا يحتاج
في المعقولات الى علم بل كان من نفسه وهو الذي وصف بانه يكاد
زيتها يضيء ولولم يمسه نار نور على نور الثالث القوم النفسانية
العملية قد ينتمى الى حدتها اثرها الطبيعية فتسخر لها ومثاله
ان النفس منا اذا اتومت شيئا خدمته الاعضاء والقوى التي
فيها تحركت الى الجهة المتخيلة المطلوبة حتى اذا اتومت شيئا طيب
المذاق تحلت اشتاقه وانتهزت القوة الملعبه فياضة
باللعب من معادنها واذا تصور الوقاع انتهزت القوة
فنشرت الالة بل اذا مشى على جذع ممدود على فضاء طرافه على
حايطين اشتد تومر للسقوط فان فعل الجسم تومر وسقط
ولو كان ذلك على الارض لمشي عليه ولم يسقط وذلك لان
الاجسام والقوى الجسمانية خلقت خادمة مسخرة للنفوس و
تختلف ذلك باختلاف صفاء النفوس وقوتها فلا بعد
بلغ قوة نفس الى حد يخدمه القوة الطبيعية في غير بدنه لان نفسه
ليست من طبيعة في بدنه الا ان له نوع نزع وشوق الى تديين
خلق له ذلك في جلته فاذا اجاز ان يطيعه اجسام بدنه لم يتمتع

ان يطيعه غير فيتطلع نفسه الى هبوب ريح او نزول مطر او هجوم
صاعقة او ترلز الارض ليخسف يقوم وذلك موقوف حصوله على
حدوث برودة او سخونة او حركة في الهواء فحدث من نفسه تلك
السخونة والبرودة ويتولد منه هذه الامور من غير حضور سبب
طبيعي ظاهر ويكون ذلك معجزة للنبي ولكنه انما حصل ذلك في هوا
مستعد للقبول ولا ينتمى الى ان ينقلب الخشب حيوانا او ينفلق
القمر الذي لا يقبل الانحراق فهذا مذهبهم في المعجزات ونحو لا ينكر
شيئا مما ذكره وان ذلك مما يكون للانبياء وانما تنكر اقتصارهم
عليه ومنهم من قلب العصاة ثعبانا وحياء الموتى وغيره فلزم
الخوض في هذه المسئلة لاثبات المعجزات ولا مراح وهو نصير
ما اطبق عليه المسلمون من ان الله قادر على كل شيء فلنخوض في المقصود
مسئلة الاقتران بين ما يعتقد سببا في العادة وبين ما يعتقد
سببا ليس ضروريا عندنا بل كل شئين ليس هذا ذاك ولا ذاك
هذا ولا اثبات احدهما متضمن لاثبات الاخر ولا نفيه متضمن لنفي
الاخر فليس من ضروري وجود احدهما وجود الاخر ولا من ضروري
عدم احدهما عدم الاخر مثل الرق والشرب والشبع والاكل
والاحترق ولقاء النار والنور وطلوع الشمس والموت وجز

الرقبة والشفاء وشرب الدواء واسهال البطن واستعمال
 المستهل وهلم جرا الى كل المشاهدات التي هي من المقترنات في
 الطب والنجوم والصناعات والحرفونات اقترانها لما سبق
 من تقدير الله يخلقها على التساوق لا لكونه ضروريا في نفسه
 قابل للفرق بل في المقدور خلق الشيع دون الاكل وخلق الموت
 دون جحر الرقبة وادامة الحيوة مع جز الرقبة وهلم سحرا الى جميع
 المقترنات وانكر الفلاسفة امكانه وادعوا استحالة و
 النظر في هذه الامور الخارجية عن الحصر بطول فليتبين مثالا
 واحدا وهو الاحتراق في القطن مثلا مع ملاقات النار فانما يجوز
 وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق ونحو حدوث انقلاب
 القطن رمادا دون ملاقات النار وهم ينكرون جواز و
 للكلام في المسئلة ثلث مقامات المقام الاول ان يدعى
 الخصم ان فاعل الاحتراق هو النار فقط وهو فاعل بالطبع
 لا بالاختيار فلا يمكن الكف عما هو طبعه بعد ملاقاته لمحل
 قابل له وهذا مما ننكره بل نقول فاعل الاحتراق يخلق السواد في
 القطن والفرق في اجزائه له وجعله حراقا ورمادا هو الله اما
 بواسطة الملائكة او بغير واسطة فاما النار فهي جاد لا فاعل

لها فما الدليل على انه الفاعل وليس لهم دليل الا مشاهد حصول
 الاحتراق عند ملاقات النار والمشاهد يدل على الحصول عند
 ولا يدل على الحصول به وانه لا علة سواء اذلا خلافا في ان
 انسلال الروح والقوى المدركة والحركة في نطفة الحيوانا
 ليس يتولد عن الطبايع المحصورة في الحرارة والبرودة والرطوبة
 واليبوسة ولا ان الابد فاعل ابنه بابداع النطفة في الرحم و
 لا هو فاعل حيوته وشمعه وبصره وسائر المعاني التي هي فيه و
 معلوم انها موجودة عنده ولم نقل انها موجودة به بل وجودها
 من جهة الاول اما بواسطة الملائكة او بغير واسطة الملائكة
 الموكلين بهذه الامور الحادثة وهذا مما يقطع به الفلاسفة
 القائلون بالصانع والكلام معهم فقد تبين ان الموجود عند
 الشيء لا يدل على انه موجود به بل بين هذا بمثال وهو ان الاكمة
 لو كان في عينه غشاوة ولم يستمع من الناس الفرق بين الليل
 والنهار ولو انكشف الغشاوة عن عينه نهارا وفتح اجفانه
 فرأى الالوان ظن ان الادراك الحاصل في عينه بصورة الالوان
 فاعلة فتح البصر وانه مما كان يصير سيما ومفتوحا والحجاب
 مرتفعا والشخص المقابل متلوفا فيلزم لاحاله ان يصير ولا

يعقل ان لا يصحح اذا غربت الشمس واظلم الهواء علم ان نور الشمس
هو السبب في انطباع الالوان في بصره فمن اين يا من الخضم ان
يكون في المبادى للوجود علل واسباب فيفيض منها هذه الحوادث
عند حصول ملاقاتها الا انها ثابتة لا تتعدى ولا هي اجسام
متحركة فيغيب لو ان قدمت او غابت لا دركنا التفرقة وفهمنا
ان ثمة شيئا وراء ما شاهدناه وهذا لا يخرج عنه على قياتر
اصلهم وهذا اتفق محققهم على ان هذه الاعراض والحوادث
التي تحصل عند وقوع الملاقاة بين الاجسام وعلى الجملة عند
اختلاف سببها انما فيفيض من عند واهب الصور وهو ملك
او ملائكة حتى قالوا انطباع صور الالوان في العين يحصل
حجة واهب الصور وانما طلوع الشمس والحديقة السليمة و
الجسم المتلون معدات ومهيئة لقبول المحل هذه الصور وطردوا
هذه في كل حادث وبهذا يبطل دعوى من يدعي ان النار هي الفاعل
للاحتراق والخبز هو الفاعل للشبغ والدواء هو الفاعل للصحة
الى غير ذلك من الاسباب **المقام الثاني** مع من سلم
ان هذه الحوادث فيفيض من مبادى الحوادث ولو كان الاستعداد
لقبول الصور يحصل بهذه الاسباب المشاهدة الحاضرة الا ان

بنو

تيك المبادى ايضا يصدر الاشياء عنها بالزعم والطبع
على سبيل التروى والاختيار كصدور النور من الشمس وانما
افترقت الحال في القبول لاختلاف استعدادها فان الجسم
الصقيل يقبل شعاع الشمس ويرده حتى تستضيء به موضع اخر
والمدرد لا يقبل والهواء لا يمنع نفوذ نوره والحجر يمنع وبعض الاشياء
يلين بالشمس وبعضها يتصلب وبعضها يبيض كثوب القضا
وبعضها يتسود كوجهه والمنداء واحلوا لاثار مختلفة لاختلاف
الاستعدادات في المحل وكذلك المبادى للوجود قياضة بما هي
صادرة منها لا يمنع عندها ولا يخل وانما النقص من القوابل
فاذا كان كذلك فمما فرضنا النار بصفته وفرضنا قطبين
متماثلين لاقيا النار على قشرة واحدة فكيف يتصور ان تحترق
احدهما دون الآخر وليس ثم اختيار وعن هذا المعنى انكروا
وقوع ابراهيم عليه السلام في النار مع عدم الاحتراق وبقاء
النار نادا ودعوا ان ذلك لا يمكن الا بسلب الحرارة من النار
وذلك بخبره عن كونه نارا او بقلب ذات ابراهيم وبدنه حجرا
لوشينا لا يؤثر فيه النار ولا هذا ممكن ولا ذاك ممكن **والجواب**
له مسلكان الاول ان نقول لا نسلم ان المبادى ليست تفعل

بالاختيار وان الله لا يفعل بالارادة وقد فرغنا عن ابطال
 دعويهم في ذلك في مسئلة حدث العالم واذا ثبت ان الفاعل
 يخلق الاختراق بارادته عند ملاقاته القطنة النار امكن في
 العقل ان لا يخلق مع وجود الملاقاة **فان قيل** فهذا يجر
 الى ارتكاب محالات شنيعة فانه اذا انكر لرفع المسببات
 عن اسبابها واضيف الى ارادة مخترها ولم يكن للارادة ايضا
 منهج مخصوص متعين بل امكن تفننه وتنوعه فليجوز كل واحد
 منا ان يكون بين يديه سبع ضاربة ونيران مشتعلة وجمال
 راقصة واعدا مستعدة بالاستحبة وهو لا يراها لان الله
 ليس يخلق الرقبة له ومن وضع كتابا في بيته فليجوز ان يكون قد
 انقلب عند رجوعه الى بيته غلاما امرد عاقلا متصرفا وانقلب
 حيوانا او لوترك غلاما في بيته فليجوز ان يقلب كلبا او ترك
 الرماة فليجوز ان يقلب مسكيا وانقلاب الحجر ذهبا والذهب حجرا
 واذا سئل عن شيء من هذا فينبغي ان يقول لا ادري ما في البيت
 الان وانما القدر الذي علمه اني تركت في البيت كتابا وعلما
 الان فريس وقد لطم نيت الكتب يوله وروثه او اني تركت في
 البيت جرة من الماء وعلما انقلب شجرة تفاح فان الله قادر على

كل شيء وليس من ضرورة الضرر ان يخلق من النطقة ولا من ضرورة
 الشجر ان يخلق من البذر بل ليس من ضرورة ان يخلق من شيء فلعلمه
 خلق اشياء لم يكن لها وجود من قبل بل اذا نظر الى انسان لم يرم
 الا الان وقيل له هل هذا مولود فليتردد وليقل يحتمل ان يكون
 بعض الفواكه في السوق قد انقلب انسانا وهو ذاك الانسان
 فان الله تعالى قادر على كل شيء ممكن وهذا ممكن فلا بد من الضرر
 وهذا فيقتنع المحال في تصويره وهذا القدر كافيه **والجواب**
 ان نقول ان ثبت ان الممكن كونه لا يجوز ان يخلق للانسان علم
 بعدم كونه لزم هذه المحالات ونحن لا نشك في هذه الصور
 التي اوردتموها فان الله تعالى خلق النار علما بان هذه الممكنا
 لم يفعلها ولم ندع ان هذه الامور واجبة بل هي ممكنة بجوزان يقع
 ويجوز ان لا يقع واستمرار العادة بهامرة بعد اخرى ترسخ في
 اذهاننا جريا منها على وفق العادة الماضية ترسخا لا ينفك عنه
 بل يجوز ان يعلم نبي من الانبياء بالطرق التي ذكرها ان فلانا
 لا يقدم من سفره غدا وقلوبه ممكن ولكن يعلم عدم وقوع ذلك
 الممكن بل كما ينظر الى العامي فيعلم انه ليس يعلم الغيب امر من الامور
 ولا يدرك المعقولات من غير تعليم ومع ذلك فلا ينكر ان تنقوى

نفسه وحده بحيث يدرك ما يدركه الانبياء على ما اغترفوا
 بامكانه ولكن يعلمون ان ذلك الممكن لم يقع فان خرق الله
 العادة بايقاعها في زمان خرق العادات فيها استلب هذه
 العلوم عن القلوب ولم يخلقها فلا مانع اذا ما كان الشئ
 ممكنا في مقدرات الله ويكون قد جرى في سابق علمه انه
 لا يفعله مع امكانه في بعض الاوقات ويخلق لنا العلم بانه ليس
 بفعله في ذلك الوقت فليس في هذا الكلام الانشيع محض
المسلك الثاني وفيه الخلاص من هذه التشنعات
 وهو ان سلم ان النار خلقت خلقا اذ لاها قطنان تماثلتا
 احرقتهما ولم يفرق بينهما اذا تماثلتا من كل وجه ولكل ما مع هذا
 يجوز ان يلقي نية في النار فلا يحترق اما بتغير صفة النار او بتغير
 صفة النية فحدث من الله او من الملائكة صفة في النار بقصر
 سخوتها على احسبها بحيث لا يتعداها فيبقى معها سخوتها ويكون
 على صوت النار وحقيقتها ولكن لا تتعدى سخوتها واثرها او
 محدث في بدن الشخص صفة ولا حرجة عن كونه كحا وعظما فرفع
 اثر النار فانزى من بطن نفسه بالطلوع ثم يقعد في تنور موقد
 ولا ياشرفه والذي لم شاهد ذلك ينكره فانكار الخصم اشتمال

القدرة

القدرة على اثبات صفة من الصفات في النار او في البدن
 يمنع الاحتراق كانكار من لم شاهد الطلوع واثم وفي مقدرات
 الله تعالى غرايب وعجايب ونحن لانشاهد جميعها فلم ينبغ ان
 ننكر امكانها ونحكم باستحالتها وكذلك احياء الموتى وقلب
 العصا ثعبانا يمكن بهذا الطريق وهو ان المادة قابلة لكل شئ
 فالتراب يوساير العناصر يستحيل نباتا ثم النبات يستحيل عند
 اكل الحيوان دما ثم الدم يستحيل نباتا ثم المني ينصب في الرحم
 فيخلق حيوانا وهذا حكم العادة واقع في زمان متطاوول فلم
 يحل الخصم ان يكون في مقدرات الله تعالى ان يدير المادة
 في هذا الاطوار في وقت اقرب مما عهد فيه واذا جاز في وقت
 اقرب فلا ضبط للاقل فستعجل هذه القوى في عملها ويحصل
 به ما هو معجزة النبي **فان قيل** وهذا يصدر من نفس النبي
 او من مبداء اخر من المبادي عند ابراح النبي **قلت** وما
 سلمتموه من جواز نزول الامطار والصواعق وتزلزل الارض
 بقوة نفس النبي يحصل منه او من مبداء اخر فقولنا في هذا
 كقولكم في ذلك والاولى بنا وبكم اضافة ذلك الى الله امنا
 بغير واسطة او بواسطة الملائكة ولكن وقت استحقاق حصولها

انصافهم البنى اليه ويقين نظام الخيرة في ظهوره ولا استمرار نظام
الشرع فيكون ذلك من حاجة الوجود ويكون الشيء في نفسه
ممكنا والمبدء به شحاجوادا ولكن لا يفيض منه الا اذا ترجح
الحاجة الى وجوده وصار الخيرة متعينا فيه ولا يصير الخيرة متعينا فيه
الا اذا احتاج نبي في اثبات نبوته اليه لا فاضة الخيرة وهذا
كله لا يبق بمساق كلامهم ولازم لهم مما فتحوا باب الاختصاص
للبنى بخاصيته بخالف عادة الناس فان مقادير ذلك الاختصاص
لا ينضبط في العقل امكانه فلم يجبه معه التكذيب لما تواتر
نقله وورد الشرع بتصديقه وعلى الجملة لما كان لا يقبل صورة
الحوان الا النطفة وانما يفيض القوى الحيوانية عليها من
الملائكة التي هي مبادى الموجودات عندهم ولم تخلق قط
من نطفة الانسان الا الانسان ومن نطفة الفرس لا فرس من
حيث ان حصوله من الفرس واجب ترجحا لمناسبة صورة
الفرس على سائر الصور فلم يقبل الا الصورة المرجحة بهذا
الطريق وكذلك لم ينبت من الشعير قط حنطة ولا من بذرة
الكثيرى تفاح ثم راينا اجناسا من الحيوانات يتولد من التراب
ولا يتولد قط كالديدان ومنها ما يتولد ويتوالد جميعا

كالفا

كالفار والحية والعقرب وكان تولدها من التراب وتختلف
استعدادها لقبول الصور بامور غابت عنا ولم يكن في
القوى البشرية الاطلاع عليها اذ ليس يفيض الصور عند
من الملائكة بالتشهي ولا جزا فابل لا يفيض على كل محل الا ما
تعين قبوله بكونه مستعدا في نفسه والاستعدادات عند
مختلفة ومباديها عند ممتزجات الكواكب واختلاف في
نسب الاجرام العلوية في حركاتها فقد انفتح من هذا ان مبادى
الاستعدادات فيها غرايب عجايب حتى توصل الى باب
الطلسمات من علم خواص الجواهر المعدنية وعلم النجوم الى
منج القوى السماوية بالخواص المعدنية واتخذوا اشكالا
من هذه الارضية وطلبوا لها طالع مخصوصا من الطوابع
واحد ثوابها امورا غريبة في العالم فرمادفعوا العقرب
الحية عن البلد والبوق عن بلد الى غير ذلك من امور تعرف
من علم الطلسمات فاذا خرجت عن الضبط مبادى الاستعدادات
ولم تقف على كنهها ولم تكن لنا سبيل الى حصرها فمن اين يعلم
استحالة حصول استعداد في بعض الاجسام والاستحالة في
الاطوار في اقرب زمان حتى يستعد لقبول صور ما كان يستعد

لها من قبل وينتهض ذلك معجزة وما انكار هذا الا لصيق الحول
 والانس بالموجودات العالية والذهول عن اسرار الله في
 الخلق والفطرة ومن استقرأ عجائب العلوم لم يستبعد من قِبل
 الله ما حكى من معجزات الانبياء عليهم السلام بحال من الاحوال
فان قيل فحينئذ نساعدكم على ان كل ممكن مقدور الله و
 انتم تساعدون على ان كل محال فليس بمقدور ومن الاشياء ما
 يعرف استحالة ومنها ما يعرف امكان ومنها ما يقف العقل
 فلا يقضي فيه باستحالة ولا امكان فالان ما حد المحال عندكم
 فان رجع الى الجمع بين النفي والاثبات في شئ واحد فقولوا
 ان كل شئ ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا فلا يستدعي وجود
 احدهما وجود الاخر وقلوا ان الله بقدره على خلق ارادة من
 غير علم بالمراد وخلق علم من غير حيوة وبقدره على ان يحرك يده
 ويقعد فيكتب بيد مجلدات وتعاطى صناعات وهو مفتوح
 العين محرق بصره ونحوه ولكنه لا يرى ولا حيوة فيه ولا قدرة
 له عليه وانما هذه الافعال المنطومة تخلقها الله مع تحريك يده
 والحركة من جهة الله تعالى ويتجزئ هذا بطل الفرق بين الحركة
 الاختيارية وبين الوعدة فلا يبدل الفعل المحكم على العلم ولا

على قدرة الفاعل وينبغي ان يقدر على قلب الاجناس فقلب
 الجوهر عرضا وقلب العلم قدرة والسواد بياضا والصوت
 رايت كما اقتدر على قلب الجماد حيوانا والحجر ذهابا ويلزم عليه
 ايضا من المحالات ما لا حصر له **والجواب** ان المحال غير
 مقدور عليه والمحالات اثبات الشئ مع نفيه واثبات الاخص
 مع نفي الاعم واثبات الاثنين مع نفي الواحد وما لا يرجع
 الى هذا فليس بمحال وما ليس بمحال فهو مقدور اما بالجمع بين
 السواد والبياض فمحال لانا نفهم من اثبات صورة السواد
 في المحل نفي هيئة البياض ووجود السواد فاذا صار نفي
 البياض مفهوما من اثبات السواد كان اثبات البياض
 مع نفيه محالا وانما لا يجوز كون الشخص في مكانين لانا نفهم
 من كونه في البيت عدم كونه في غير البيت فلا يمكن تقديره في
 غير البيت مع كونه في البيت المفهم لنفيه عن غير البيت و
 كذلك نفهم من ارادة طلب معلوم فان فرض طلب ولا
 علم لم يكن ارادة وكان فيه نفي ما فهمناه والجماد يستحيل ان يخلق
 فيه العلم لانا نفهم من الجماد ما لا يدرك فان خلق فيه ادراكا
 فتسميته جمادا بالمعنى الذي فهمناه محال وان لم يدرك فتسميته

المحال اسما
 السمي به
 واسما
 محال
 واسما
 محال
 واسما
 محال
 واسما
 محال
 واسما
 محال

الحادث علما ولا يدرك به محله شيئا محال فهذا وجه الاستحالة و
 اما قلب الاجناس فقد قال بعضهم بمذهب المتكلمين بانه مقدور
 كله لله تعالى فيقول تصير الشيء شيئا اخر غير معقول لان السواد
 اذا انقلب قلده مثالا فالسواد باق ام لا فان كان معدوما فلم
 يتقلب بل عدم ذلك ووجد غيره وان كان موجودا مع القدرة
 فلم يتقلب ولكن انضاف اليه غير وان بقي السواد والقدرة
 معدومة فلم يتقلب بل بقي على ما هو عليه واذا قلنا انقلب الدم
 مينا اردنا به ان تلك المادة بعينها خلقت صورة وليست
 صورة اخرى فرجع الحاصل الى ان صورة عدمت وصورة حدثت
 وشم مادة قاية تعاقبت عليها الصورتان واذا قلنا انقلب
 الماء هواء بالتسخين اردنا به ان المادة القابلة لصورة المائية
 خلقت هذه الصورة وليست صورة اخرى فالمادة مشتركة
 والصورة متغيرة وكذلك اذا قلنا انقلب العصاء ثعبانا و
 التراب حيوانا وليس بين العرض والجوهر مادة مشتركة ولا بين
 السواد والقدرة ولا بين ساير الاجناس مادة مشتركة فكان
 هذا محال من هذا الوجه واما تحريك الله يد الميت ونصبه على
 صورة حتى يقعد ويكتب حتى يحدث من حركة يده الكتابة المنظومة

الشيء الذي
 لا يمكن
 من
 مادة

فخر

فليس بمستحيل في نفسه مهما احلنا الحوادث الى ارادة مختار وانما
 هو مستنكر لا طراد العادة بخلافه وقولكم تبطل به دلالة احكام
 الفعل على علم الفاعل فليس كذلك فان الفاعل الان هو الله
 وهو المحكم وهو عالم به واما قولكم انه لا يبقى فرق بين العيشة
 والحركة المختارة فيقول انما يدركنا ذلك من انفسنا لاننا شاهدنا
 من انفسنا تفرقة ضرورية بين الحالتين فعبثا عن ذلك الفارق
 بالقدرة فعرفنا ان الواقع من القسمين الممكنين احدهما في
 حالة والاخرى في حالة وهو ايجاد الحركة مع القدرة عليها
 في حالة وايجاد الحركة دون القدرة في حالة اخرى واما اذا نظرنا
 الى غيرنا وراينا حركات كثيرة منظومة حصل لنا علم بقدرته
 فهذه علوم يخلقها الله بحجاري العادات يعرف بها وجود احد
 قسمي الامكان ولا يتبين به استحالة القسم الثاني كما سبق
مسئلة في يجزئهم عن اقامة الدليل العقلي على ان النفس
 الانسانية جوهر روحاني قائم بنفسه لا يتجزأ وليس بجسم ولا هو
 منطبع في الجسم ولا هو متصل بالبدن ولا هو منفصل عنه كما
 ان الله عز وجل ليس خارج العالم ولا داخل العالم وكذلك
 الملائكة عندهم والخوض في هذا يستدعي شرح مذهبهم في

القوى الحيوانية والانسانية والقوى الحيوانية ينقسم عند قسم
 قسمين محركة ومدركة والمدركة قسمان ظاهرة وباطنة فالظاهرة
 هي الحواس الخمس وهي معان منطبعة في الاجسام اعني هذه القوى
 واما الباطنة فثلاثة احدها القوة الخيالية في مقدم الدماغ
 وداء القوة الباصرة وفيه يبقى صور الاشياء المرئية بعد تمييز
 العين بل ينطبع فيها ما تورد به الحواس الخمس فجمع فيه ويسمى
 الحس المشترك لذلك ولولاه لكان من ذاي العسل الابيض لم
 يدرك حلاوته الا بالذوق فاذا رآه ثانيا لا يدرك حلاوته بل
 يذوق كالمرة الاولى ولكن فيه معنى محكم بان هذا الابيض هو
 الحلو فلا بد وان يكون عنده حاكم قد اجتمع عنده الامران اعني
 اللون والحلاوة حتى قضى عند وجود احدهما بوجود الآخر
 الثانية القوة الوجدانية وهي التي يدرك المعاني وكان القوة
 الاولى تدرك الصور والمراد من الصور ما لا بد لوجوده من
 مادة اي جسم والمراد بالمعاني ما لا يستدعي وجوده جسيما ولكن
 قد عرض له ان يكون في الجسم كالعداوة والموافقة فان الشاة
 تدرك من الذيب لونه وشكله وهيته وذلك لا يكون الا في
 جسم ويدرك ايضا كونه مخالفا لها وتدرك السخلة شكل الام

ولونها ثم يدرك موافقتها وملايمتها ولذلك تهرب من الذيب
 وبعد ما خلف الام والمخالفة والموافقة ليست من ضرورتها ان
 يكون في الاجسام كاللون والشكل ولكن قد عرض لها ان
 يكون في الاجسام ايضا فكانت هذه القوة مباينة للقوة الثالثة
 وهذا محله التجويف الاخير من الدماغ اما الثالثة فهي القوة التي
 ستمى في الحيوانات متخيلة وفي الانسان مفكرة وشأنها ان
 تتركب الصور المحسوسة بعضها مع بعض وتركيب المعاني على
 الصور وهي في التجويف الاوسط بين حافظ الصور وحافظ
 المعاني ولذلك يقدر الانسان على ان يتخيل فرسا يطير وشخصا
 راسه راس الانسان وبدنه بدن الفرس الى غير ذلك من
 التركيبات وان لم يشاهد مثل ذلك والاولى ان يلحق هذه القوة
 بالقوى المحركة كما سيأتي لا بالقوى المدركة وانما عرفت موضع
 هذه القوى بصناعة الطب فان الافة اذا نزلت بهذه التجويفا
 اختلفت هذه الامور ثم زعموا ان القوة التي ينطبع فيها صور
 المحسوسات بالحواس الخمس بحفظ تلك الصور حتى يبقى بعد
 القبول والشيء بحفظ الشيء لا بالقوة التي بها يقبل فان الماء
 يقبل ولا يحفظ والسمع يقبل برطوبة ويحفظ بيبوسة بخلاف

الماء فكانت الحافظة بهذا الاعتبار غير القابلة فسمي هذه
 قوة حافظة وكذا المعاني تنطبع في الوهم وتحفظها قوة سمي
 ذاكرة فتصير الادراكات الباطنة بهذا الاعتبار اذا ضم اليها
 المتخيلة خمسة كانت الظاهرة خمسة واما القوى المحركة
 فينقسم الى محركة على معنى انها باعثة على الحركة والمحركة على معنى
 انها مباشرة للحركة فاعلة والمحركة على معنى انها باعثة هي القوى النزوعية
 الشوقية وهي التي اذا ارتسمت في القوة الخيالية التي ذكرناها
 صورة مطلوب او مهرب عنه تبعث القوة المحركة الفاعلة على
 التحريك ولها شعبتان شعبة تسمى قوة شهوانية وهي قوة تبعث
 على تحريك يقرب به من الاشياء المتخيلة ضرورية او نافعة
 طلبا للذة وشعبة تسمى قوة غضبية وهي قوة تبعث على تحريك
 يدفع به الشئ المتخيل ضارا او مفسدا طلبا للغلبة وبهذه القوة
 تم الاجماع التام على الفعل المستمري ارادة فاما القوى المحركة على
 انها فاعلة هي قوة تتبع في الاعصاب والفضلات من شأنها
 ان تشنج الفضلات فحذب الاوتار والرباطات المتصلة بالاعضاء
 الى جهة الموضع الذي فيه القوة او يرتجها ويمدها طولاً فتصير
 الاوتار والرباطات الى خلاف الجهة فهذه القوى النفس الحساسة

على طريق الاجمال وترك التفصيل فاما النفس العاقلة
 الانسانية المسماة بالناطقة عندهم والمراد بالناطقة العاقلة
 لان النطق اخص ثمرات العقل في الظاهر فنسبته اليه فلها
 قوتان قوة عاملة وقوة عاملة وقد يسمي كل واحد عقلا ولكن
 باشتراك الاسم فالعاملة قوة هي مبدأ محرك لبدن الانسان
 الى الصناعات المرتبة الانسانية المستندة ترتيبها بالروية
 الخاصة بالانسان واما العاملة فهي التي تسمى النظرية وهي
 قوة من شأنها ان تدرك حقائق المعقولات المجردة عن المادة
 والمكان والجهات وهي القضايا الكلية التي يسميها المتكلمون
 احوال امر ووجوها اخرى ويسميها الفلاسفة الكليات المجردة
 فاذا للنفس قوتان بالقياس الى جنتين القوة النظرية بالقياس
 الى جنبة الملائكة اذ بها تاخذ من الملائكة العلوم الحقيقية وينبغي
 ان يكون هذه القوة داية القبول من جهة فوق والقوة العملية
 بالنسبة الى اسفل وهي جهة البدن وتديره واصلاح الاخلاق
 وهذه القوة ينبغي ان يتسلط على ساير القوى البدنية وان
 يكون ساير القوى متادية بتاثيرها مقهورة دونها حتى لا
 ينفعل ولا يتاثر هي عنها بل يفعل تلك القوى عنها بلا محدث

في النفس من الصفات البدنية هيئات انقيادية سمي ذابل
 بل يكون هي الغالبة ليحصل للنفس بتيها هيئات سمي فضائل
 فهذا ايجاز ما فصلت من القوى الحيوانية والانسانية وطولوا
 بذكرها مع الاعراض عن ذكر القوى النباتية اذ لا حاجة الى ذكرها
 في غرضنا وليس شيء مما ذكره مما يجب انكاره في الشرع فانها
 امور مشاهدة اجري الله العادة بها وانما نريد ان نعترض الان
 على دعواهم معرفة كون النفس جوهر اقايا بنفسه براهين العقل
 ولستنا نعترض اعراض من بعد ذلك من قدرة الله او يرى ان
 الشرع ورد بنقيضه بل ربما يبين في تفصيل الحشر والنشر ان
 الشرع مصدق له ولكنا ننكر دعواهم دالة مجردة العقل عليه و
 الاستغناء عن الشرع فيه فطال بهم بالادلة ولم فيه براهين
 كثيرة نزعهم الاول قوهم ان العلوم العقلية تعلق في النفس الانسانية
 وهي محصورة وفيها احاد لا ينقسم فلا بد وان يكون محله ايضا
 لا ينقسم وكل جسم منقسم فدل ان محله شيء لا ينقسم ويمكن ايراد
 هذا على شرط المنطق باسكاله ولكن اقرب ان يقال ان كان محل
 العلم جسما منقسما فالعلم المحال فيه ايضا منقسم لكن العلم المحال
 غير منقسم فالمحل ليس جسما وهذا قياس شرطي استثنى فيه نقيض

التالي فتخرج نقيض المقدم بالا اتفاق فلا نظرية صحة شكل القياس
 ولا ايضا في المقدمتين فان الاول قولنا ان كل حال في منقسم
 لا محالة بفرض القسمة في محله وهو اولي ولا يمكن التشكك فيه و
 التالي قولنا ان العلم الواحد محل في الادمى وهو لا ينقسم لانه لو
 انقسم الى غير نهاية كان محالا وان كان له نهاية فيشتمل على احاد
 لا محالة لا ينقسم وعلى الجملة نحن نعلم اشياء ولا نقدر ان نفرض
 زوال بعضها وبقاء البعض من حيث انه لا بعض لها والاعراض
 على مقامين المقام الاول ان يقال ان تنكرون على من يقول محل العلم
 جوهر فرد متجزئ لا ينقسم وقد عرف هذا من مذهب المتكلمين ولا
 يبقى بعد الاستبعاد وهو انه كيف محل العلوم كلها في جوهر فرد و
 يكون جميع الجواهر المطبقة بها مجاورة والاستبعاد لا خفيه اذ
 يتوجه على مذهبهم ايضا انه كيف يكون النفس شيئا واحدا لا
 تجزئ ولا يشارك اليه ولا يكون داخل البدن ولا خارجه ولا
 متصلا بالجسم ولا منفصلا عنه الا اننا لا نؤثر هذا المقام فان
 القول في المسئلة الجزئية الذي لا تجزئ طويلا ولم فيها ادلة هندسية
 يطول الكلام عليها ومن حملتها قوهم جوهر فرد بين جوهرين هلا يلا
 احدا الطرفين منه عين ما يلاقيه الاخر او غير فان كان عينه فهو

محال اذ يلزم منه ملاقي الطرفين فان ملاقي المادية ملاقي وان
كان ما يلاقيه غير فقيه اثبات التعدد والانقسام وهذه
شبهة يطول حلها وناغية عن الخوض فيها فلنعد الى مقام آخر
المقام الثاني ان نقول ما ذكرتموه من ان كل حال في جسم
فينبغي ان ينقسم باطل عليكم بما تدركه القوة الوهمية من
الشاة من عداوة الذيب فانها في حكم شيء واحد لا تصور تقسيمه
اذ ليس للعداوة بعض حتى يقدر ادراك بعضه وزوال بعضه
وقد حصل ادراكه في قوة جسمانية عندهم فان نفس البهائم
منطبعة في الاجسام لا يبقى بعد الموت وقد اتفقوا عليه فان
امكنهم ان يتكلموا تقديرا لانقسام في المدركات بالحواس
الخمسة بالحق المشترك وبالقوة الحافظة للصور فلا يمكنهم
تقدير الانقسام في هذه المعاني التي ليس من شرطها ان تكون في
مادة **فان قيل** الشاة لا تدرك العداوة المطلقة المجردة
عن المادة بل تدرك عداوة الذيب المعين المشخص مقرونا بشخص
وهيكلة والقوة العاقلة تدرك الحقائق مجردة عن المواد ولا شاة
قلنا الشاة قد ادركت لون الذيب وشكله ثم عداوته فان
كان اللون ينطبع في القوة الباصرة فكذا الشكل وينقسم بانقسام

عن البهائم
لا تدرك
مع اسبق

محال البصر فالعداوة بماذا تدركها فاني ادركت بحسب فليتنقسم
شعري ما حال ذلك الادراك اذا قسم وكيف يكون بعضه هو
ادراك لبعض العداوة وكيف يكون لها بعض او كل قسم ادراك
لكل العداوة فيكون العداوة معلومة مرارا بثبوت ادراكها في
كل قسم من اقسام المحل فاذا هذه شبهة مشككة لهم في برهانهم
فلا بد من الحل **فان قيل** هذه مناقضة في المعقولات و
المعقولات لا تنقض فانكم مهما لم تقدر واعلى الشك في المقدمات
وهو ان العلم الواحد لا ينقسم وان ما لا ينقسم لا يقو بمقسم
لم يمكنكم الشك في النتيجة **والجواب** ان هذا الكتاب ما صنفناه
الا لبيان التهاوت والناقض في كلام الفلاسفة وقد حصل
اذا انتقض به احد الامرين اما ما ذكرتموه في النفس الناطقة
او ما ذكرتموه في القوة الوهمية ثم نقول هذه المناقضة بين انهم
غفلوا عن موضع تليين في القياس ولعل موضع الالتباس
قوهم ان العلم منطبع في الجسم انطباع اللون في المتلون وينقسم
اللون بانقسام المتلون فينقسم العلم بانقسام محله في لفظ
الانطباع اذ يمكن ان لا يكون سببه العلم الى محله كنسبه اللون
الى المتلون حتى يقال انه منبسط عليه ومنطبع فيه ومنقسم

في جوانبه فينقسم بانقسامه فلعل نسبة العلم الى محله على وجه آخر
 وذلك الوجه لا يجوز فيه الانقسام عند انقسام المحل بل نسبته
 اليه كنسبة ادراك العداوة الى الجسم ووجه نسبة الاوصاف
 الى محالها ليست محصورة في فن واحد ولا هي معلوم التفاصيل
 لنا علما نشق به بالحكم عليه دون الاحاطة بتفصيل النسبة حكم
 غير موثوق به وعلى الجملة لا نتكر ان ماذكره مما تقوى الظن و
 يغلبه وانما نتكر كونه معلوما يقينيا علما لا يجوز الغلط فيه
 ولا يتطرق اليه الشك وهذا القدر مشكك فيه **دليل ثبات**
 قالوا ان كان العلم بالمعلوم الواحد العقلي وهو المعلوم المجرد
 عن المواد منطبعا في المادة انطباع الاعراض في الجواهر
 الجسمانية لنم انقسامه بالضرورة بانقسام الجسم كما سبق
 وان لم يكن منطبعا فيه ولا منبسطا عليه واستنكر لفظ
 الانطباع فعدا الى عبارة اخرى فنقول هل للعلم نسبة الى
 العالم ام لا ومحال قطع النسبة فانه اذا انقطعت النسبة عنه
 فكونه عالما به لم يصاد اول من كون غير عالما به وان كانت له
 نسبة فلا يحل عن ثلثه اقتساما اما ان يكون النسبة لكل جزء من
 اجزاء المحل او يكون لبعض اجزاء المحل دون البعض ولا يكون

لواحد من الاجزاء نسبة اليه وبطل ان يقال لانسبة لواحد من الاجزاء
 اليه فانه اذا لم يكن للاحاد نسبة لم يكن للمجموع نسبة فان الجمع من
 المباينات مبين وبطل ان يقال النسبة للبعض فان الذي لا
 نسبة له ليس هو من معناه في شيء وليس كلاما فيه وبطل ان
 يقال لكل جزء مفروض النسبة الى الذات لانه ان كانت النسبة
 الى ذات العلم باسمه فمعلوم كل واحد من الاجزاء ليس هو جزء
 من المعلوم بل المعلوم كما هو فيكون معقولا مرات لانهاية لها
 بالفعل وان كان كل جزء له نسبة اخرى غير النسبة التي للجزء
 الاخر الى ذات العلم فذات العلم اذا منقسمة في المعنى وقد بينا
 ان العلم بالمعلوم الواحد من كل وجه لا ينقسم في المعنى وان كان
 نسبة كل واحد الى شيء من ذات العلم غير ما اليه نسبة الآخر
 فانقسام ذات العلم بهذا اظهر وهو محال ومن هذا يتبين ان
 المحسوسات المنطبعة في الحواس الخمس لا يكون الا امثلة لصور
 جزئية منقسمة فان الادراك معناه حصول مثال المدرك
 في نفس المدرك ويكون لكل جزء من مثال المحسوس نسبة الى جزء من
 الالة الجسمانية **والاعراض** على هذا ما سبق فان تبديل
 لفظ الانطباع بلفظ النسبة لا بد من الشبهة فما ينطبع من

القوق الوحشية للشاة من عداوة الذيب كما ذكره فإنه ادراك
 لاحالة وله نسبة اليه ويلزم من في تلك النسبة ما ذكره فان
 العداوة ليست امراً مقدراً له كمية مقدارية حتى ينطبع مثالها
 في جسم مقدور وينتسب اجزاؤها الى اجزائه وكون شكل الذيب
 مقدراً لا يكفي فان الشاة ادركت شيئاً سوى شكله وهو
 المخالفة والمضادة والعداوة والزيادة على الشكل من العداوة
 وليست لها مقدار وقد ادركته بحسب مقدار هذه الصورة مشككة في
 هذا البرهان كما في الاول **فان قال** هل ادفعتم هذه
 البراهين بان العلم يحل من الجسم في جوهر متغير لا يتجزى وهو
 الجزء الفرد **قلت** لان الكلام في الجوهر الفرد يتعلق بامور
 هندسية يطول القول في حلها ثم ليس فيه ما يدفع الاشكال فانه
 يلزم ان يكون القدرة والارادة في ذلك الجزء فان للانسان
 فعلاً ولا يتصور ذلك الا بقدرة وارادة ولا ايضا يتصور
 الارادة الا بعلم وقدرة وتري الكتابة في اليد والاصابع والعلم
 بها ليس في اليد اذ لا يزول بقطع اليد ولا ارادته في اليد فانه
 قد يريدها بعد شكل اليد ويتعدى لعدم الارادة بل لعدم القدر
دليل ثالث قولهم لو كان العلم في جزء من الجسم لكان العالم

ذلك الجزء دون ساير اجزاء الانسان والانسان يقال له عالم
 والعالمية صفة له على الجملة من غير نسبة الى محل مخصوص
 وهذا هو سقانه يسمى مبصراً وسماعاً وذايقاً وكذا البهيمية
 بوصف به وذلك لا يدل على ان ادراك المحسوسات ليست
 بالجسم بل هو نوع من التجوز كما يقال فلان في بغداد وان كان هو
 في جزء من جملة بغداد لانه في جملتها ولكن يضاف الى الجملة
دليل رابع قالوا ان كان العلم محل جزء من القلب او
 الدماغ مثلاً فالجهل ضده فينبغي ان يجوز ان يكون قیامة تجزئة
 اخر من القلب والدماغ ويكون الانسان في حالة واحدة
 عالماً وجاهلاً بشيء واحد فلما استحال ذلك تبين ان محل
 الجهل هو محل العلم وان ذلك المحل واحد يستحيل اجتماع الضد
 فيه فانه لو كان منقسماً لما استحال قيام الجهل ببعضه والعلم
 ببعضه لان الشيء في محل لا يضاد ضده في محل اخر كما يجتمع
 البلقية في فرش واحد والسواد والبياض في العين الواحدة
 ولكن في محلين ولا يلزم ههنا في الحواس فانه لا ضد لادراكاتها
 ولكنه قد يدرك وقد لا يدرك فليس بينهما الاتقابل الوجود
 والعدم فلا جرم بقول يدرك ببعض اجزائه كالعين والاذن

ولا يدرك بتساير بدنه وليس فيه تناقض ولا يغني عن هذا
قولكم ان العالمية مضادة للجاهلية والحكم عام بجميع البدن
اذ يستحيل ان يكون الحكم في غير محل العلة فالعلم هو المحل الذي
قام به العلم فان اطلق الاسم على الجملة فبالجواز كما يقال هو في
بغداد وان كان هو في بعضها وكما يقال هو بمصر وان كان
بالضرورة علم ان حكم الابصار لا يثبت لليد والرجل بل يختص
بالعين وتضاد الاحكام كتضاد العلل فان الاحكام تقتصر
على محال العلل ولا تخلص عن هذا قول الفايلا ان المحل المنتهي
لقبول العلم والجهل من الانسان واحد فتضاد ان عليه فان
عندكم ان كل جسم فيه حيوة فهو قابل للعلم والجهل ولم يشترطوا
سوى الحيوة شرطاً اخرى وسائر اجزاء البدن عندكم في قبول
العلم على هيئة واحدة **اعتراض** ان هذا ينقلب عليكم في
الشهوات والشوق والارادة فان هذه الامور تثبت للبهائم
والانسان وهي معان تنطبق في الجسم ثم يستحيل ان نفر عما
يشتهى اليه فجمع فيه النفرة والميل الى شيء واحد بوجود الشوق
في محل والنفرة في محل اخر وذلك لا يدل على انها لا يحل الاجتماع
وذلك لان هذه القوى وان كانت كثيرة ومتوزعة على الآلات

مختلفة فلها رابطة واحدة وهي النفس وذلك للبهيمة والانسان
جميعاً واذا كانت الرابطة اشكالاً لاضافات المتناقضة بالنسبة
اليه وهذا لا يدل على كون النفس غير منطبق في الجسم كما في البهائم
دليل خامس قولهم ان كان العقل يدرك المعقول باله
جسمانية فهو لا يعقل نفسه والتالي محال فانه يعقل نفسه
فالمقدم محال **قلت** نسلم ان استثناء نقيض التالى ينتج
نقيض المقدم ولكن اذا ثبت اللزوم بين التالى والمقدم بل
نقول من سلم لزوم التالى وما الدليل عليه **فان قيل** الدليل
عليه ان الابصار لما كان مجسم فالابصار لا يتعلق بالابصار
فالرؤية لا ترى والسمع لا يسمع وكذا سائر الحواس فان كان
العقل ايضا لا يدرك الاجسام فلم يدرك نفسه والعقل كما يعقل
غيره يعقل نفسه فان الواحد مثلاً كما يعقل غيره يعقل نفسه و
يعقل انه عقل غيره وانه عقل نفسه **قلت** اما ذكرتموه فانه
من وجهين احدهما ان الابصار عندنا يجوز ان يتعلق بنفسه
فيكون ابصار الغير ولنفسه كما يكون العالم الواحد عالماً
بغيره وعالمه بنفسه ولكن العادة جارية بخلاف ذلك
اذ خرم العادات عندنا جاز والثاني وهو اقوى انا ان سلماً

هذا في الحواس ولكن لم قلتم اذا امتنع ذلك في بعض الحواس تمتنع
في بعض واي بعد في ان يفرق حكم الحواس في وجه الادراك
مع اشتراكها في انها جسمانية كما اختلف البصر واللمس في
ان اللمس لا يفيد الادراك الا باتصال الملموس بالالة اللمسية
وكذا الذوق ونحوه البصر فانه يشترط فيه الانفصال
حتى لو اطبق اجفانه لم يزلون للجنس لانه لم يبعد عنه وهذا
الاختلاف لا يوجب الاختلاف في الحاجة الى الجسم ولا يبعد
يكون في الحواس الجسمانية ما يسمى عقلا ونحوه سايرها في
انها يدرك نفسها **دليل شادس** قالوا لو كان العقل يدرك
باله جسمانية كالابصار لما ادرك الله كساير الحواس ولكنه
يدرك الدماغ والقلب وما يدعي انه الله فدل انه ليس الله
ولا محلا ولا لما ادركه **الاعتراض** على هذا كالاقتراض
على الذي قبله فانا نقول لا يبعد ان يدرك الابصار محله و
لكنه حواله على العادة او نقول لم يستحيل ان يفرق الحواس
في هذا المعنى وان اشتركت في الانطباع في الاجسام كما سبق
ولم قلتم ان ما هو قائم في جسم يستحيل ان يدرك الجسم الذي هو
محله ولم يلزم ان يحكم من جوف معين على كل مرسل ومما عرف

بطلانه بالاتفاق وذكر في المنطق ان يحكم بسبب جوف
او جوفات كثيرة على كل حتى مثله بما اذا قال الانسان ان
كل حيوان فانه يحرك عند المضع فكذا الاستقلال لانا استقرنا
الحيوانات كلها فرائها كذلك فيكون ذلك لغفلته عن
التمساح فانه يحرك فكذا الاعلى وهؤلاء لم يستنقروا الا
الحواس الخمس فوجدوها على وجه معلوم تحكموا على الكل
به فعمل للعقل خاصية اخرى مجرى من ساير الحواس مجرى
التمساح من ساير الحيوانات فيكون اذا الحواس مع كونها
جسمانية منقسمة الى ما يدرك محلا والى ما لا يدرك كما
انقسمت الى ما يدرك مدركه من غير مما سده كالبصر والى
ما لا يدرك الا باتصال كالذوق واللمس فما ذكره ايضا
ان اوردت ظنا فلا يورث يقينا موثقا به **فان قيل** لستنا
نعول على مجرد الاستقراء للحواس بل نعول على البرهان و
نقول لو كان القلب او الدماغ هو نفس الانسان لكان
لا نهرب عنه ادراكهما حتى لا محلو عن ان يعلقهما جميعا كما ان
لا يخلو عن ادراك نفسه فان احدا لا يغرب ذاته في ان يكون
مبتينا لنفسه في نفسه ايدا والانسان ما لم يسمع حديث

القلب والدماع ولم يشاهد بالتشريح من انسان اخر لا يدرك
ولا يعتقد وجودهما فان كان العقل حالاً في جسم فينبغي ان يعقل
ذلك الجسم ابداً او لا يدركهما ابداً وليست احد من الامرين
يصحح بل يعقل حاله ولا يعقل حاله وهذا التحقق وهوان
الادراك الحال في محل انما يدرك المحل النسبة له الى المحل ولا
يتصور ان يكون له نسبة اليه سوى الحلول فيه فليدركه
ابداً فان كانت هذه النسبة لا يكفي فينبغي ان لا يدرك ابداً
اذ لا يمكن ان يكون له نسبة اخرى اليه كما انه لما ان كان يعقل
نفسه عقل نفسه ابداً ولم يعقل عنه حال **قلت** الانسان
مادام شعر بنفسه ولا يفطن عنه فانه شعر بجسمه وجسمه
نعم لا يتعين له اسم القلي صورته وشكله ولكنه ثبت نفسه
جسمه حتى ثبت نفسه في ثيابه وفي بيته والنفس الذي ذكره
لا تناسب البيت والثوب فاثباته لاصل الجسم ملازم له و
غفلته عن شكله واسره كغفلته عن محل الشم وانما زايدها
في مقدم الدماغ شبهتان محالتي الشدى فان كل انسان
يعلم انه يدرك الراجح بجسمه ولكن محل الادراك لا يتشكل له ولا
يتعين وان كان يدرك انه الى الراجح من قرب منه الى العقيب

ومن جملة الرأس الى داخل الانف اقرب منه الى داخل الازن
فكذلك يشعر الانسان بنفسه ويعلم ان هويته التي بها قوا
الى قلبه وصدره اقرب منه الى رجله فانه بقدر نفسه باقياً
مع عدم الرجل ولا يقدر على تقدير نفسه باقياً مع عدم القلب
فما ذكره من انه يغفل عن الجسم تارة وتارة لا يغفل عنه لئلا
كذلك **دليل سابع** قالوا القوي الذراكة بالالات
الجسمانية تعرض لها من المواظبة على العمل بادامة الادراك
كلال لان ادامة الحركة بفساد من مزاج الاجسام في كل واحد
الامور القوية الجلية الادراك توهنها وربما بفسادها حتى
لا يدرك عقيبها الا خفي الاضعف كالصوت العظيم للسمع
والنور العظيم للبصر فانه ربما بفساد او يمنع عقيبها من
ادراك الصوت الخفي والمربيات الدقيقة بل من ذاق الحلاوة
الشديدة لا يحسن بعد حلاوة دونها والامر في القوم العقلية
بالعكس فان ادامتها للنظر الى المعقولات لا يتعبها ودرى
الضرورتا للجلية يقويها على درى النظريات الخفية و
لا تضعفها وان عرض لها في بعض الاوقات كلال فذلك
لاستعمالها القوة الخيالية واستعانتهما بها فيضعف اله

القوة الخيالية فلا يخدم العقل وهذا من الطراز السابق
فانا نقول لا يبعد ان يختلف الحواس الاجتماعية في هذه الامور
فليس ما يثبت منها للبعض يجب ان يثبت للآخر بل لا يبعد ان
يتفاوت الاجسام فكون منها ما يضعفها نوع من الحركة ومنها
ما يقويها نوع من الحركة ومنها ما لا يوهنها وان كان يوش
فيها فيكون سبب تجديد قوتها حيث لا يحس بالاثرفيها
فكل هذا يمكن اذا الحكم الثابت لبعض الاشياء ليس يلزم ان
يثبت لكها **دليل ثامن** قالوا اجزاء البدن كلها تضعف
قواها بعد منتهى النشوء والوقوف عند الاربعين سنة فما
بعدها فيضعف البصر والسمع وسائر القوى والقوى
العقلية في اكثر الامور انما تقوى بعد ذلك ولا يلزم على هذا
بعد النظر في المعقولات عند حلول المرض بالبدن وعند
الحزن بسبب الشجوخة فانه مما بان انه تقوى مع ضعف
البدن في بعض الاحوال فقد بان قوامه نفسه ففقطلة عند
تفطل البدن لا يوجب كونه قائما بالبدن فان استثناء عين
التالي لا ينتج فانا نقول ان كانت العقلية قائمة بالبدن
فيضعفها ضعف البدن بكل حال والتالي محال فالمقدم محال

واذا قلنا التالي موجود في بعض الاحوال فلا يلزم ان يكون المقدم
موجودا ثم السبب فيه ان النفس لها فعل بذاتها اذا لم يعقها
عايق ولم يشغلها شاغل فان للنفس فعلين فعلا بالقياس
الى البدن وهو التسياسة له وتديره وفعلا بالقياس الى
مبادئه والى ذاته وهو ادراك المعقولات ومما تمنعها
متعاندان فهما اشتغلا باحد مما انصرف عن الآخر وتعذر
عليه الجمع بين الامرين وشواغله من جهة البدن الاحساس
والتخيل والشهوة والغضب والخوف والغم والوجع فاذا اخط
تفكر في معقول تعطل عليك كل هذه الاشياء الاخر بل مجرد
الحس قد يمنع من ادراك العقل ونظم من غير ان يصيب الى
العقل شيء او يصيب في اثره والسبب في ذلك اشتغال النفس
بفعل عن فعل وكذلك يتعطل نظر العقل عند الوجع والمرض
الخوف فانه ايضا مرض في الدماغ فكيف يستبعد التمانع في
اختلاف جهتي فعل النفس وتعذر الجهد الواحد قد يوجب التمانع
فان الخوف يذهل عن الوجع والشهوة عن الغضب والنظر في
معقول عن معقول اخر وانه ان المرض الحال في البدن ليس يضر
الحل المعلوم انه اذا عاين صحيحا لم يفتقر الى علم العلوم من راس بل

يعود هيئات نفسه كما كانت ويعود تلك العلوم بعينها من غير
 استيناف تعلم **والاعتراف** ان نقول نقصان القوى وزيادة
 لها اسباب كثيرة لا نحصر فقد بقوى بعض القوى في ابتداء العمر
 وبعضها في الوسط وبعضها في الآخر واما العقل ايضا كذلك
 فلا يبقى الا ان يدعى الغالب ولا بعدية ان تختلف الشم والبصر
 في ان الشم بقوى بعد الاربعين والبصر بضعف وان ساويا
 في كونهما حالين في الجسم كما يتفاوت هذه القوى في الحيوانات
 فيقوى الشم من بعضها والسمع من بعضها والبصر من بعضها
 لاختلافها في امرجتها لا يمكن الوقوف على ضبطها فلا بعد ان
 يكون مزاج الالات ايضا يختلف في حق الاشخاص وفي حق
 الاحوال ويكون احد الاسباب في سبق الضعف الى البصر دون
 العقل ان البصر اقدم فانه مبصر في اول فطرته ولا يتم عقله
 الا بعد خمسة عشر سنة او زيادة على ما يشاهد اختلاف
 الناس فيه حتى قيل ان الشيب الى شعر الرأس سبق منه الى شعر
 اللحية لان شعر الرأس سبق منه الى شعر اللحية لان شعر الرأس
 اقدم فانه الاسباب ان حاصر كما يرض فيها ولم يرد هذه الامور
 الى مجاري العادات فلا يمكن ان يبنى عليها علما موثوقا به لان

جهات الاحتمال فيها تزيد بها القوى وتضعف لا تنحصر فلا
 يورث شيء من ذلك يقينا **دليل تاسع** قالوا كيف يكون
 الانسان عبارة عن الجسم مع عوارضه وهذه الاجسام لا تزال
 تنحل والغذاء يسد مسد ما ينحل حتى اذا رايها صبيبا انفصل عن
 الجلي فمرض مرارا ونديلا ثم ستمن وينمو في مكانا ان نقول لم يبق
 فيه بعد الاربعين شيء من الاجزاء التي كانت موجودة عند
 الانفصال بل لو كان اول وجوده من اجزاء المني فقط ولم
 يبق فيه شيء من اجزاء المني بل انحل كل ذلك وتبدل بغيره فيكون
 هذا الجسم غير ذلك الجسم ونقول هذا الانسان هو ذلك
 الانسان بعينه حتى انه يبقى معه علوم من اول صباه ويكون
 قد تبدل جميع اجسامه فدل ان للنفس وجودا سوى البدن
 وان البدن الله **الاعتراض** ان هذا ينقض بالبهيمة
 والشجر اذا قست حالة كبرها بحالة الصغر فانه يقال ان هذا
 ذاك بعينه كما يقال في انسان وليس يدل ذلك على ان له وجودا
 غير الجسم وما ذكر في العلم بطل بحفظ الصور المتخيلة فانها
 تبقى في الصبي الى الكبر وان تبدل ساير اجزاء الدماغ فان
 زعموا انه لم يتبدل ساير اجزاء الدماغ فكذا ساير اجزاء القلب

ومما من البدن فكيف يتصور ان يتبدل الجميع بل نقول الانسان
وان عاش مائة سنة مثلاً فلا بد وان يكون قد بقي فيه اجزاء من
النطفة فاما ان تنحى عنه فلا فهو ذلك الانسان باعتبار ما بقي
كما انه يقال هذا اذا اكل الشجر وهذا اذا اكل الفرس ويكون بقاء المني
مع كثرة التحلل والتبدل مثاله ما اذا صب في موضع رطل من
الماء ثم صب عليه رطل اخر حتى اختلط به ثم اخذ منه رطل
ثم صب عليه رطل اخر ثم اخذ منه رطل اخر ثم لا يزال يفعل
ذلك الفمرة ففمن في المرة الاخيرة حكم بان شيئاً من الماء الاول
باق وانه ما من رطل يؤخذ منه الا وفيه من ذلك الماء شيء
لانه كان موجوداً في الكرة الثانية والثالثة قريبه من الثانية
والرابعة من الثالثة وهكذا الى الآخر وهذا على أصل الزم
من حيث جود وانقسام الاجسام الى غير نهاية فانصبا ب
الغذاء في البدن وانحلاء اجزاء البدن يضامى صب الماء
في هذا الاناء واغترافه عنه **دليل عاشر** قالوا القوة
العقلية تدرك الكليات العامة العقلية التي يسميها
المتكلمون احوالاً فيدرك الانسان المطلق عند مشاهدته الحس
لشخص انسان معين وهو غير الشخص المشاهد فان المشاهد

117
في مكان مخصوص ولون مخصوص ومقدار مخصوص وصيغ
مخصوص والانسان المعقول المطلق مجرد عن هذه الامور
بل يدخل فيه كل من ينطق عليه اسم الانسان وان لم يكن
على لون المشاهد وقدره ووضعه ومكانه بل الذي يمكن
وجوده في المستقبل يدخل فيه بل لو عدم الانسان لم يبق حقيقة
الانسان في العقل مجرداً عن هذه الخواص وهكذا كل شيء
يشاهده الحس مشخفاً فيحصل منه للعقل حقيقة ذلك الشخص
كلياً مجرداً عن المواد والاضاع حتى يقسم اوصافه الى ما هو
ذاتي كالجسمية للشجر والحيوان والحيوانية للانسان والى ما
هو عرضي له كالبياض والطول للانسان والشجر ويحكم بكونه
ذاتياً وعرضياً على جنس الانسان والشجر وكل ما يدركه لاهل الشخص
المشاهد فدل ان الكلي المجرد عن القران المحسوسة معقولة
عنده وثابتة في عقله وذلك الكلي المعقول لا اشارة اليه
ولا وضع له ولا مقدار فاما ان يكون مجرداً عن الوضع والمادة
بالاضافة الى الماخوذ منه وهو محال فان الماخوذ منه ذو وضع
واين ومقدار واما ان يكون بالاضافة الى الاخذ وهو النفس
العاقلة فينبغي ان لا يكون للنفس وضع ولا اليه اشارة ولا له

مقدار والالوثبت ذلك لثبت للذي حل فيه **والاغراض**
ان هذا المعنى الكلي الذي وصفتم حاله في العقل غير مستلزم بل
لا يحل في العقل الا ما يحل في الحس ولكن يحل في الحس مجموعا
ولا يقدر الحس على تفصيله والعقل يقدر على تفصيله ثم اذا
فصل كان المفصل المجرد عن القران في العقل في كونه جوهرا
كالمقرون بقرانه الا ان الثابت في العقل يناسب المعقول
وامثاله مناسبة واحدة فيقال انه كلي على هذا المعنى وهو
ان في العقل صورة للمعقول المجرد الذي ادركه الحس واولو
نسبة تلك الصورة الى شاي واحد ذلك الحس نسبة واحدة
فانه لو راى انسانا اخر لم يحدث له هيئة اخرى كما اذا راى
فرسا بعد انسان فانه لم يحدث فيه صورتان مختلفتان ومثل
هذا قد يعرض في مجرد الحس فان من راى الماء حصل له خياله
صورة فلوراى الدم بعد حصلت صورة اخرى ولوراى
ماء اخر لم يحدث صورة اخرى بل الصورة التي انطبعت في
خياله من الماء مثال لكل واحد من اجاد المياه فقد يظن انه
كلي لهذا المعنى فكذلك اذا راى اليد مثلا حصل له الخيال و
العقل وضع اجزائه بعضها مع بعض وهو ابتساط الكف و

انقسام الاصابع عليه وانتهاء الاصابع على الاظفار و
مع ذلك صغر وكبر ولونه فان راى يد اخرى يماثله في
كل شيء لم يتجدد صورة اخرى بل تؤثر المشاهدة الثانية في
احداث شيء جديد في الخيال كما اذا راى الماء بعد الماء في
اناء واحد على قدر واحد وقدير يد اخرى يخالفه في
اللون والقدر فحدث له لون اخر وقدر اخر ولا يحدث له
صورة جديد لليد فان اليد الصغيرة لا سود يشترك اليدين
الابيض في وضع الاجزاء ويخالفه في اللون والقدر فما
يتساوى فيه الاول لا يتجدد صورته اذ تلك الصورة هي هذه
الصورة بعينها وما يخالفه يتجدد صورته فهذا معنى الكلي في
العقل والحس جميعا فان العقل اذا ادرك صورة الجسم من
الحيوان فلا يستفيد من الشجر صورة جديدة في الجسمية كما في
الخيال بادراك صورة الماين في الوقين وكذا في كل متشابهين
وهذا لا يؤذن بثبوت كلي لا وضع له اصلا على ان العقل قد يحكم
بثبوت شيء لا اشارة اليه ولا وضع له حكم بوجود صانع
العالم ولكن من اين ان ذلك لا يتصور قيامه بجسم وفي هذا
القسم يكون المنتزع عن المادة هو المعقول في نفسه دون

العقل والعقل فاما في المأخوذ من المواد فوجهه ما ذكرناه
مسئلة في ابطال قولهم ان النفوس الانسانية تستعمل
 العدم بعد وجودها وانها سرمدية لا يتصور فناؤها
 فيطالبون بالدليل عليه ولم دليلان احدهما قولهم ان عدها
 لا يخلو اما ان يكون بموت البدن او بضديطها عليها او بقدر
 القادر وباطل ان يعدم بموت البدن فان البدن ليس
 محلا لها بل هوالة يستعملها النفس بواسطة القوى التي
 البدن وفساد الالة لا يوجب فساد مستعمل الالة الا ان
 يكون حالها فيها منطبعة كالنفوس البهيمية والقوى الحسية
 ولان للنفس فعلا بغير مشاركة الالة وفعلا بمشاركتها
 فالفعل الذي لها بمشاركة الالة التخيل والاحساس والشهوة
 والغضب فلا جرم يفسد بفساد الالة ويفوت بفوات البدن
 وفعلا بذاتها دون مشاركة البدن ادراك المعقولات المجردة
 عن المواد ولا حاجة في كونه مدركا للمعقولات الى البدن بل
 الاشتغال بالبدن يعوقها عن المعقولات ومما كان له فعل
 دون البدن ووجود دون البدن لم يفتقر في قوامها الى البدن
 وباطل ان يقال انها تنعدم بالضد اذا الجواهر لا ضدها ولذلك

لا ينعدم في العالم الا الاعراض والصور المتعاقبة على الاشياء
 اذ تنعدم صور الماتة بضدها وهو صورة الهوائية والمادة
 التي هي المحل لا ينعدم قط وكل جوهر ليس في محل فلا يتصور
 عدمه بالضد اذ لا ضد لما ليس في محل فان الاضداد هي
 المتعاقبة على محل واحد وباطل ان يقال يفنى بالقدرة اذ العدم
 ليس شيئا حتى يتصور وقوعه بالقدرة وهذا عين ما ذكرناه
 مسئلة ابدية العالم وقد قررناه وتكنا عليه **والاعراض**
 عليه من وجوه الاول انه بناء على ان النفس لا يموت بموت البدن
 لانه ليس حال في الجسم وهو بناء على المسئلة الاولى فقد انسلم
 ذلك **الثاني** هو انه مع انه لا يحل في البدن عندهم فله علاقة
 بالبدن حتى لم يحدث الاتحاد بالبدن هذا ما اختاره ابن
 سينا والمحققون وانكروا على افلاطون قوله ان النفس قديمة
 ويعرض لها الاشتغال بالابدان ان يستلزم برهان محقق وهو
 ان النفوس قبل الابدان ان كانت واحدة فكيف انقسمت
 وما لا عظم له ولا مقدار لا يقبل الانقسام وان زعم انه **تنقسم**
 فهو محال اذ يعلم ضرورة ان نفس زيد غير نفس عمرو ولو كانت
 واحدة لكانت معلومات زيد معلومة لعمرو فان العلم من صفات

ذات النفس وصفات الذات تدخل مع الذات في كل إضافة
وان كانت النفوس متكثرة فيما ذاتكثرت ولم تنكثت بالمواد
ولا بالاماكن ولا بالازمنة ولا بالصفات اذ ليس فيها ما
يوجب اختلاف الصفة بخلاف النفوس بعد موت البدن فانها
تنكث باختلاف الصفات عند من يرى بقاؤها لانها استنفاد
من الابدان هيئات مختلفة لا تماثل نفسا ن منها فان هيئاتها
تحصل من الاخلاق والاخلاق قط لا تماثل كما ان خلق الظاهر
قط لا تماثل ولو تماثلت لاشبه علينا زيد بعمرو مما ثبت
بحكم هذا البرهان حدوثه عند حدوث النطفة في الرحم و
استعداد مزاجها لقبول النفس المديرة ثم قبلت النفس لانها
نفس فقط اذ قد يستعد في رحم واحد نطفتان لتوأمين في
حالة واحدة للقبول فيتعلق بهما نفسان كحلتان من المبدأ الأول
بواسطة او بغير واسطة ولا يكون نفس هذا مدبر الجسم ذاك
ولا نفس ذاك مدبر الجسم هذا فليس الاختصاص بالعلامات
خاصة بين النفس المخصوص وبين ذلك البدن المخصوص والا
فلا يكون بدن احد التوأمين لقبول هذه النفس الاولى من الاخر
والا فقد حدثت نفسان معا واستعدت نطفتان لقبول

التدبير معا فما المخصص فان كان المخصص هو الانطباع فيه
فيطن بطلان البدن وان كان نه وجه اخر العلاقة بين
هذا النفس على المخصوص وبين هذا البدن على المخصوص حتى
كانت تلك العلاقة شرطاً في حدوثه فاي بعدني ان يكون
شرطاً في بقاؤه واذا انقطعت العلاقة انعدمت النفس ثم
لا يعود وجودها الا باعادة الله تعالى على تسهيل البعث والنشور
كما ورد به الشرع في المعاد **فان قيل** اما العلاقة بين
النفس والبدن فليس الا بطريق نزاع طبيعي وشوق جبلي
خلق فيها الى هذا البدن خاصة يشغلها ذلك الشوق بها عن
غيرها من الابدان ولا يخلها في لحظة فيبقى مفيدة بذلك
الشوق الجبلي بالبدن المعين مصر وفا عن غيرم وذلك لا يوجب
فساده بفساد البدن الذي هو مشتاق بالجملة الى تدبير
ثم قد يبقى ذلك الشوق بعد مفارقة البدن ان استحكمة في
الحياة اشتغالها بالبدن واعراضها عن كسر الشهوات و
طلب المعقولات فيتأدى بذلك الشوق مع فوت الالة
التي يصل بها الشوق الى مقنضاتها واما تعين نفس زيد
لشخص زيد في اول حدوثه فليس سبباً مناسية بين البدن

والنفس لا محالة حتى يكون هذا البدن مثلاً أصلاً لهذه النفس
من الأخرى لمزيد مناسبتها بينهما فيخرج اختصاصه وليس في
القوة البشرية أدراك خصوص تلك المناسبات وعدم
اطلاعنا على تفصيل لا يشككنا في أصل الحاجة إلى مخصص ولا
يضرنا أيضاً قولنا أن النفس لا تقنى بقاء البدن **قلت** كما
مما غابت المناسبة عنا وهي المقضية للاختصاص فلا
يبعد أن يكون تلك المناسبة مجهولة على وجه تخرج النفس
في بقائها إلى بقاء البدن حتى أن فسد فسدت فإن المجهول
لا يمكن الحكم عليه بأن يقضى التلازم أم لا فلعل تلك النسبة
ضرورية في وجود النفس فإن انعدمت انعدمت فلا ثقة
بالدليل الذي ذكره **الاعتراض الثالث** هو أنه لا يبعد
يقال ينعدم بقدرة الله تعالى كما قرناه في إبطال سرمدية
العالم **الاعتراض الرابع** هو أن يقال ذكرتم أن هذه الطرق
الثلاث في العدم متحكمة فهو غير مستلزم فالدليل على أن عدم
الشيء لا يتصور إلا بطريق من هذه الطرق الثلاث فإن التقسيم
إذا لم يكن دأباً بين النفي والآثبات فلا يبعد أن يزيد على ذلك
والأربع فلعل للعدم طريقاً رابعاً أو خامساً سوى ما ذكرتم

فحص الطرق في هذه الثلاث غير معلوم بالبرهان **دليل ثان**
وعليه تعويلهما أن قالوا كل جوهر ليس في محل فيستحيل عليه
العدم بل البتة لا يعدم قط وهذا الدليل ثبت فيها
أولاً أن موت البدن لا يوجب انعدامه كما سبق فبعد ذلك
يقال يستحيل أن يعدم لسبب آخر لأن كل ما يعدم بسبب
ما أتى سبب كان فيه قوة الفساد قبل الفساد أي إمكان
الانعدام سابق على الانعدام كما أن ما يطر وجوده من الحوادث
فيكون إمكان الوجود سابقاً على الوجود يستلزم إمكان الوجود
قوة الوجود وإمكان العدم قوة الفساد وإمكان الوجود
وصف إضافي لا يقوم إلا بشيء حتى يكون مكاناً بالاضافة
إليه فكذلك إمكان العدم ولذلك قيل إن كل حادث منفقر
إلى مادة سابقة تكون فيها إمكان وجود الحادث وقوته كما
سبق في مسألة قدم العالم فالمادة التي فيها قوة الوجود قابلة
للوجود الطارئ والقابل غير المقبول فيكون القابل موجوداً
مع المقبول عند طريانه وهو غير فكذلك قابل العدم ينبغي أن
يكون موجوداً عند طريانه العدم حتى يعدم منه شيء كما وجد فيه
شيء ويكون ما عدم غير ما بقي ويكون ما بقي هو الذي فيه قوة العدم

وقوله وامكانه كما ان ما بقى عند طريان الوجود يكون غير ماطراء
وقد كان فيه قوة قول الطاري فيلزم ان يكون الذي طر عليه
العدم مركبا من شئ انعدم ومن قابل للعدم بقى مع طريان العدم
وقد كان هو حامل قوة العدم قبل طريان العدم ويكون حامل
القوة كالمادة والمنعدم منها كالصورة ولكن النفس بسيطة
وهي صورة مجردة عن المادة لا تركيب فيها فان فرض فيها تركيب
من صورة ومادة فحينئذ ينقل البيان الى المادة التي هي السطح و
الاصل الاول اذا لا بد ان ينتهي الى اصل فيحمل العدم على ذلك
الاصل وهو المسمى نفسا كما يحل العدم على مادة الاجسام فانها
ازلية ابدية وانما احدث عليها الصور وينعدم منها الصور
وفيها قوة طريان الصور عليها وقوة انعدام الصور منها فانها
قابلة للضدين على السواء وقد ظهر من هذا ان كل موجود •
احدى الذات يستحيل عليه العدم ويمكن تفهم هذا بصيغة اخرى
وهي ان قوة الوجود للشئ تكون قبل وجود الشئ فيكون غير
ذلك الشئ ولا يكون نفس قوة الوجود بيا نه ان الصحيح البصر
يقال انه بصير بالقوة اي فيه قوة الابصار ومعناه ان الصفة
التي لا بد منها في العين ليصح الابصار موجودة فان تاخر

الابصار فلما شرط اخر فيكون قوة الابصار للسواد مثالا
موجودة للعين قبل ابصار السواد بالفعل فان حصل ابصار
السواد بالفعل لم يكن قوة ابصار ذلك السواد موجودة عند
وجود ذلك الابصار اذ لا يمكن ان يقال مما حصل الابصار
فهو مع كونه موجودا بالفعل موجود بالقوة بل قوة الوجود
لا يضا هي حقيقة الوجود الحاصل بالفعل ابدأ واذا ثبتت
هذه المقدمة فيقول لو انعدم الشئ البسيط لكان مكان العدم
قبل العدم حاصل لذلك الشئ وهو المراد بالقوة فيكون
امكان الوجود ايضا حاصل فان ما امكن عدمه فليس واجب
الوجود فهو ممكن الوجود ولا يغني بقوة الوجود الا امكان
الوجود فيؤدي الى ان يجتمع في الشئ الواحد قوة وجود نفسه مع
حصول وجوده بالفعل ويكون وجوده بالفعل هو عين قوة
الوجود وقد بينا ان قوة الابصار تكون في العين التي هي
غير الابصار ولا تكون في نفس الابصار اذ يؤدي الى ان
يكون الشئ بالقوة والفعل ومما تناقضان بل هما كات
الشئ بالقوة لم يكن بالفعل ومما كان بالفعل لم يكن بالقوة
وفي اثبات قوة العدم للبسيط قبل العدم اثبات لقوة الوجود

في حالة الوجود وهو محال وهذا بعينه هو الذي قرره الله في
 مصيرهم الى استحالة حدوث المادة والعناصر واستحالة اعدائها
 في مسألة ازلية العالم وابديته ومنشاء التليين فيهم
 الامكان وضعا مستديرا محلا يقوم وقد تكلمنا عليه بما
 فيه مقنع فلا نقيد فان المسئلة هي تلك المسئلة ولا فرق
 بين ان يكون المتكلم فيه جوهر مادة او جوهر نفس **مسئلة**
 في ابطال انكارهم لبعث الاجساد ووردا الارواح الى الاموات
 ووجود النار الجسمية ووجود الجنة والحور العين وسائر
 ما وعد به الناس وقولهم ان كل ذلك امثلة ضربت لغوام الخلق
 لتفهيم ثواب وعقاب روحانيين مما اعلى رتبة من الجسمانية
 وهو مخالف لاعتقاد المسلمين كافة فلنقدم تفهيم معتقدهم
 في الامور الاخرية ثم لنعرض على ما يخالف الاسلام من
 جملته وقد قالوا ان النفس تبقى بعد الموت بقاء شريفا
 اقلية لذة لا يحيط الوصف بها اعظمها واما في الام لا
 يحيط الوصف به اعظمه ثم قد يكون ذلك الام محلا او قد
 ينحى على طول الزمان ثم يتفاوت طبقات الناس في درجات
 الام واللذة تفاوت غير محصور كما يتفاوتون في المراتب الدنيا

ولذا نقول

ولذا نقول تفاوت غير محصور واللذة السرمدية للنفس
 الكاملة الزكية والام السرمدي للنفس الناقصة ^{الملطحة}
 والام المنقضي للنفس الكاملة الملطحة فلا ينال السعادة
 المطلقة الا بالكمال والنزكية والطهارة والكمال بالعلم و
 الزكاء بالعلم ووجه الحاجة الى العلم ان القوة العقلية غداها
 ولذا تنها في درك المعقولات كما ان القوة الشهوانية لذتها
 في نيل المشتى والقوة البصرية لذتها في النظر الى الصور الجميلة
 وكذلك سائر القوى فانما يمنعها من الاطلاع على المعقولات
 البدن وشواغله وحواسه وشهواته والنفس الجاهلة في
 الحيوة الدنيا حقها ان تنال بفوات لذة النفس ولكن الاشتغال
 بالبدن ينشيه نفسه ويطيه عن المله كالخائف لا يحسن بالام
 وكالحذر لا يحسن بالنار فاذا انقبت ناقصة حتى انحط عنها شغل
 البدن كان في صورة الحذر اذا عرض على النار فلا يحسن بالام
 فاذا زال الحذر شعر بالبلاء العظيم دفعة واحدة هجومها و
 النفس المدركة للمعقولات قد ملئت بها النذا اذا خفتها
 قاصرا عما يقضي به طباعه وذلك ايضا لشواغل البدن
 وانس النفس لشهواتها ومثاله مثال المريض الذي في فيه مارة

ليست تبشع الشيء الطيب الحلو ولا يشتهي الغداء الذي هو ثم
اسباب اللذة في حقه فلا يتلذذ به لما عرض من المرض فالنفس
الكاملة بالعلوم اذا انحط عنها اعباء البدن وشواغله
بالموت كان مثاله مثال من عرض عليه الطعم الا لذو الذوق
الاطيب وكان به عارض يمنع عن الادراك فزال العارض
فادرك اللذة العظيمة دفعة او مثال من شد عشقه في
حق شخص فضا جعة ذلك الشخص هو نايام او معي عليه او
سكران فلا يحس به فينتبه فجأة فيشعر بلذة الوصال بعد
طول الانظار دفعة واحدة وهذه اللذات حقيرة بالاضافة
الى اللذات الروحانية العقلية الا انه لا يمكن تفهيمه الا
بامثلة اللذات الروحانية العقلية الا انه لا يمكن تفهيمه
الا بامثلة مما شاهد الناس في هذه الحيثية وهذا كما اننا لو
اردنا ان نفهم الصبي والعين لذة الجماع لم نقدر عليه
الا بان نمثله في حق الصبي باللعب الذي هو اللذة الاشياء
عنده وفي حق العين بلذة الاكل الطيب مع شدة الجوع
لصدق باصل وجوه اللذة ثم يعلم ان ما فهمه بالمثل ليس
بحق عند لذة الجماع فان ذلك لا يدرك الا بالذوق و

الدليل على ان اللذات العقلية اشرف من اللذات الجسدية
امر ان احدهما ان حال الملازمة اشرف من حال السباع و
الحنان ير من البهايم وليس لها اللذات الحسية من الجماع
والاكل وانما لها لذة الشعور بكاملها وجمالها الذي خصت به
في نفسها في اطلاعها على حقايق الاشياء وقرها من رب
العالمين في الصفات لاي المكان وفي رتبة الوجود فان
الموجودات حصلت من الله تعالى على ترتيب سايط فالذي
تقرب من الوسايط فترتبه لاحالة اعلا والثاني ان الانسان
ايضا قد يؤثر اللذات العقلية على الجسمية فان من تمكن من
غلبة عقله والشمانة به قد يهجر في تحصيله ملاذ الاطعمة
والانحة بل قد يهجر للاكل طول النهار في لذة غلبة الشطرنج
والتردي مع خسة الامر فيه ولا يحس بالجويع فيه وكذلك
المتشوق الى الحشة والرياسة يتردد بين انحرام حشمة
بقضاء الوطر من عشيقته مثلا بحيث يعرفه غيره ويشتهر
عنده فيصون الحشة ويترك قضاء الوطر ويستحق ذلك
محافظة على ماء الوجه فيكون ذلك لاحالة الذعنده
بل ربما يهجم الشجاع على جم غفير من الشجعان مستحضر خطر

الموت شعفا بما يتوسل به بعد الموت من لذة الثناء والاطراء
عليه فاذا اللذات العقلية الاخرية افضل من اللذات
الحسية الدنيوية ولو لا ذلك لما قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم حكاية عن ربه اعدت لعبادي الصالحين ما لم
عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وقال تعالى
فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرع اعين فهذا وجه الحاجة الى
العلم والنافع ومن جلته العلوم العقلية المحضة وهي العلم
بالله تعالى وصفاته وملائكته وكنبه وكيفية وجود الاشياء
منه وما وراء ذلك ان كان وسيلة اليه هو نافع لاجله
وان لم يكن وسيلة اليه كالنحو واللغة والشعر واتواع العلوم
المنفردة فهي صناعات وحرف كسائر الصناعات وما الحاجة
الى العمل والعبادة فلزكاء النفس فان النفس في هذا البدن
مصدرة عن درك حقائق الاشياء لا الكونية في البدن منطبعة
بالاشتغال به وتروعه الى شهواته وشوقه الى مقتضائه و
هذا الترويع والشوق هيئة للنفس ترشح فيها ويمكن منها
بطول المواظبة على اتباع الشهوات والمتابعة على الانس
بالمحسوسات المستلذة فاذا اتمكت من النفس فمات البدن

كانت هذه الصفات متمكنة من النفس وموديه من وجهين
احدهما انه يمنعها عن لذتها الخاصة بها وهو الاتصال باللاية
والاطلاع على الامور الجلية الالهية ولا يكون معها البدن
الشاغل فلهذه عن التالم كاقبل الموت والثاني انه يبقى معه
الحرص والميل الى الدنيا واشبابها ولذاتها وقد استلبت
منه الالة فان البدن هو الالة للوصول الى تلك اللذات
فيكون حاله حال من عشق امرأة والى رياسة واستانسان ولا
واستروح الى مال وابتغى خشمة فقل معشوقه وعزل عن
رياسته وسبي اولاده ونسائه واخذ امواله اعداءه و
استقطب بالكلية خشمة قفاسي من الالم ما لا يخفى وهو في
هذه الجوة غير منقطع الامل عن عود امثال هذه الامور
فان الدنيا غادر ورايح فكيف اذا انقطع الامل بفقد البدن
بسبب الموت ولا ينحى عن التصحيم بهذه الهيات الا كف النفس
عن الهوى والاعراض عن الدنيا والاقبال بكنه الجدة على
العلم والتقوى حتى ينقطع علايقه عن الامور الدنيوية وهو
في الدنيا يستحكم علايقه مع الامور الاخرية فاذا مات كالمخلص
عن سجن والواصل الى جميع مطالبه فهو حرة ولا

يمكن تلبية جميع هذه الصفات عن النفس ومحورها بالكلية فان
الضروريات البدنية جاذبة اليها الا انه يمكن تضعيف تلك
العلاقة ولذلك قال تعالى وان منكم الاواردها كان على ربك
حكما مقضيّا الا انه اذا ضعفت العلاقة ولم يشد نكايته
فراقها وعظم الالئداد بما اطعم عليه عند الموت من الامور
الالهية فاما طائر مفارقة الدنيا والتزوع اليها على قرب
كم يستنهض من وطنه الى منصب عظيم ومكان مرتفع فقد
ترق نفسه حالة الفراق على اهله ووطنه فيتأدى اديه
ما ولكن نحى مما يستأنفه من لذة الابتهاج بالملك والرياسة
واذا لم يكن تلبية هذه الصفات ممكنا ورد الشرع في الاخلاق
بالتوسط بين كل طرفين متقابلين لان الما الفاتر لا حار و
لا بارد فكانه بعيد عن الصفتين فلا ينبغي ان يبالغ في امتلاك
المال فيستحكم فيه حرص المال ولا في الانفاق فيكون مبتذرا
ولا ان يكون ممنوعا عن كل الامور فيكون جبانا ولا منهما
في كل امر فيكون متهورا بل بطلب الجود فانه الوسط بين الخلو
النذير والشحاعة فانها الوسط بين الحين والتهور وكذلك
في جميع الاخلاق وعلم الاخلاق طويل والشرعية بالغة في

تفصيلا

نفسها ولا يسيل في تهذيب الاخلاق لا بمراجعة قانون الشرع
في العمل حتى لا يتبع الانسان هواه فيكون قد اتخذ له هواه
بل بقلد الشرع فقدم وبجسم باشارته لا باختياره فتهذب به
اخلاقه ومن عدم هذه الفضيلة في الخلق والعلم جميعا فهو
الهالك ولذلك قال عز وجل قد افلح من زكيا وقد خاب من
دسياها ومن جمع الفضيلين العلي والعلو فهو العارف والعابد
وهو السعيد المطلق ومن له الفضيلة العلمية دون العملية
فهو العالم الفاسق معذب مدة ولكن لا يدوم لان نفسه قد
كلت بالعلم ولكن العوارض البدنية لطخة تلطخ عارضا
على خلاف جوهر النفس وليس يتجدد الاسباب المجردة فينحى
على طول الزمان ومن له الفضيلة العملية دون العلمية
فيسلم وينجو عن الالم ولا يخطى بالسعادة الكاملة وزعموا ان
من مات فقد قامت قيامته واما ما ورد في الشرع من الصور
فالقصد ضرب بالامثال لقصور الافهام عن درك هذه اللذات
فمثل لهم بما يفهمون ثم ذكر لهم ان تلك اللذات فوق ما وصف
لهم فهذا مذهبهم ونحن نطوّل اكثر هذه الامور ليس على مخالفة
كاتبنا فانا لا ننكر ان في الاخر انواعا من اللذات اعظم من

لا سكرية
المسحوق
سائر

الامام
الحسين
عليه السلام
السادس
والعشرون

المحسوس شاق ولا ينكر بقاء النفس عند مفارقة البدن و
عرفنا ذلك بالشرع اذ ورد بالمعاد ولا يفهم المعاد الا ببقاء
النفس وانما انكرنا عليهم من قبل دعواهم معرفة ذلك بحجود
العقل ولكن المخالف للشرع منها انكار حشر الاجساد و
انكار الذات الجسمانية في الجنة والالام الجسمانية في
النار وانكار وجود جنة ونار كما وصف في القرآن فما المانع
من تحقيق الجمع بين السعادات بين الروحانية والجسمانية و
كذا الشقاوة وقوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة
اعين اي لا يعلم جميع ذلك وقوله عليه السلام اعددت
لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا
خطر على قلب بشر فكذلك وجود تلك الامور الشريفة لا
يدرك على نفوسهم جابل الجمع بين الامرين اكل والموعود اكل
الامور وهو ممكن فجب التصديق به على وفق الشرع فان قيل
ما ورد فيه امسا اضربت على حد افهام الخلق كما ان الوارد
من ايات التشبيه واخبار امسا اضربت على حد فهم الخلق و
الصفات الالهية مقدسة عما يخيل له عامة الناس
والجواب ان التسوية بينهما تحكم بل مما يفترقان

منه

من وجهين احدهما ان الالفاظ الواردة في التشبيه تحتمل للتأويل
على عادة العرب في الاستعارة وما ورد في وصف الجنة و
النار وتفصيل تلك الاحوال ببلغ مبلغا لا يحتمل التأويل فلا
يبقى لاحمل الكلام على التلبس تخيل نقيض الحق لمصلحة الخلق
فذلك مما ينقدس عنه منصب النبوة والثاني ان دلالة العقول
دلت على استحالة المكان والجهة والصورة وبداخارجة و
عين خارجة وامكان الانتقال والاستقرار على الله عز وجل
فوجب التأويل بادلة العقول وما وعد من امور الآخرة ليس
محالا في قدرة الله فجب الجوى على ظاهر الكلام بل على نحو الذي
هو صريح فيه **فان قيل** وقد دل الدليل العقلي على استحالة
بعث الاجساد كما دل على استحالة تلك الصفات على الله تعالى
فيطالبهم باظهار مشاهم ولهم فيها مسائل **المسألة الاولى**
قولهم تقدير العود الى الابدان لا يعودوا ثلثة اقسام اما ان يقال
الانسان عبارة عن البدن والحيوة التي هي عرض قائم به كما
ذهب اليه بعض المتكلمين وان النفس التي هي قايمة بنفسها و
مدبره للجسم فلا وجود لها ومعنى الموت انقطاع الحيوة اي
امتناع الحالتين عن خلقها فنعدم والبدن ايضا نعدم ومعنى

المعاد إعادة الله تعالى البدن الذي انعدم ورده الى الوجود
 وإعادة الحيوة التي انعدمت او يقال مادة البدن تبقى ترابا
 ومعنى المعاد ان يجمع ويركب على شكل الادمي ويخلق فيه الحيوة
 ابتداء فهذا قسم واما ان يقال النفس موجودة ويبقى بعد
 الموت ولكن تترد الى البدن الاول لجمع تلك الاجزاء بعينها
 وهذا قسم واما ان يقال النفس موجودة يرد النفس الى بدن
 سواء كان من تلك الاجزاء ومن غيرها ويكون العايد ذلك
 الانسان من حيث ان النفس تلك النفس فاما المادة فلا
 النفات اليها اذا الانسان ليس انسانا بها بل بالنفس وهذه
 الاقسام الثلاثة باطلة اما الاول فظاهر البطلان لانه مهما
 انعدمت الحيوة والبدن فاستيناف خلقها ايجادا مثل ما كان
 لا عين ما كان بل العود المفهوم هو الذي يفرض فيه بقاء شيء
 وتجدد شيء كما يقال فلان عاد الى الانعام اي ان المنعم باق
 وترك الانعام ثم عاد اليه اي عاد الى ما هو الاول بالجنس و
 لكنه غير بالعدد فيكون عودا بالحقيقة الى مثله لا اليه و
 يقال فلان عاد الى البلد اي بقي موجودا خارجا وقد كان له
 كونه في البلد فعاد الى مثل ذلك فان لم يكن شيء باق شيئا

متعدد ان متماثلان تحللها زمان لم يسم اسم العود الا ان سلك
 مذهب المعتزلة فيقال المعدم شيء ثابت والوجود حال عرض
 مرة وينقطع تارة ويعود اخرى فتتحقق معنى العود باعتبار
 بقاء الذات ولكنه رفع العدم المطلق الذي هو النفي المحض
 وهو اثبات الذات مستمرة الثبات الى ان يعود اليه الوجود
 وهو محال وان احالنا صر هذا القسم بان قال تراب البدن
 لا يفنى فيكون باقيا فعاد اليه الحيوة وقول عند ذلك يستقيم
 ان يقال عاد التراب حيا بعد ما انقطعت الحيوة عنه مرة ولا
 يكون ذلك عودا للانسان ولا رجوع ذلك الانسان بعينه
 لان الانسان لا بمادته والتراب الذي فيه والتراب الذي
 ان تبدل عليه ساير الاجزاء او اكثرها بالغذاء وهو ذاك
 الاول بعينه فهو هو باعتبار روحه او نفسه فاذا عدمت
 الحيوة او الروح فما عدم لا يعقل عوده وانما يستأنف مثله
 ومهما خلق الله حيوة انسانية في تراب يحصل من بدن شجر
 او فرس او نبات كان ذلك ابتداء خلق انسان فالمعدم
 قط لا يعقل عوده والعايد هو الموجود اي عاد الى حاله كما
 له من قبل اي الى مثل تلك الحالة فالعايد هو التراب الي

صفة الحيوة وليس الانسان انسانا ببدنه اذ قد يصير بدنه
الفرس غداء الانسان فتخلق منه نطفة يحصل منها انسان فلا
يقال الفرس انقلب انسانا بل يقال الفرس فرس بصورة لا يماذية
وقد انعدمت الصورة وما بقيت الا المادة واما القسم الثاني
وهو تقدير بقاء النفس ورده الى ذلك البدن بعينه فهو لو
تصور ذلك لكان معادا اى عودا الى تدبير البدن بعد مفارقتها
ولكنه محال اذ بدن الميت نحل ترابا او ياكله الديان والطيور
وستحيل دماء بخارا وهواءا وتمزج بهواء العالم ونحار ومائه
امتزاجا يبعد انتزاعه واستخلاصه ولكن ان فرض ذلك
اتكالا على قدرة الله فلا نخلوا اما ان يجمع الاجزاء التي مات عليه
فقط فينبغي ان يعاد الاقطع ومجدوع الانف والاذن وناقص
الاعضاء كما كان وهذا مستقيم لا سيما في اهل الجنة وهم الذين
خلقوا ناقصين في ابتداء الخلقة او الفطرة فاعادتهم على ما
كانوا عليه من الهزل عند الموت في غاية النكال هذا ان اقتصر
على جمع الاجزاء الموجودة عند الموت وان جمع جميع اجزائه
التي كانت موجودة في جميع عمره فهو محال من وجهين احدهما
ان الانسان اذا تغدى لحم انسان وقد جرت العادة به في

بعض البلاء ويكثر وقوعه في اوقات القحط فيتعذر حشرهما
جميعا لان مادة واحدة كانت بدنا للماء كولد صار بالغذاء
بدنا للاكل فلا يمكن رد نفسيين الى بدن واحد والثاني انه
يجب ان يعاد جزء واحد كبد او قلبا ويذا ورجلا فانه ثبت
بالصناعة الطبية ان الاجزاء العضوية تغذي بعضها
بفضله غداء البعض فيتغذي الكبد باجزاء القلب وكذلك
ساير الاعضاء فيفرض اجزاء معينة قد كانت مادة بحملة من
الاعضاء فالى اى عضو يعاد بل لا يحتاج في تقرير الاستحالة
الاولى الى اكل الناس الناس وذلك انك اذا تأملت طاهر
التربة المعمورة علمت بعد طول الزمان ان ترابها حيث الموتى
فقد تترتب وزرع فيها وغرس وصار جثا فاكهة وتناو لها
الدواب فصارت لحما وتناو لناها فعادت بدنا لنا فما من
مادة يشار اليها الا وقد كانت بدنا لانا كثر فاستحالت
وصارت ترابا ثم نباتا ثم لحما ثم حيوانا بل يلزم منه محال ثالث
وهوان النفوس المفارقة للابدان غير متناهية والابدان
اجسام متناهية فلا تفي المواد التي كانت مواد الناس بانفس
الناس كلهم بل يضيق عنهم واما القسم الثالث وهو رد

النفوس الى بدن انساني من المادة كانت واتى تراب انفس هذا
محال من وجهين احدهما ان المواد القابلة للكون والفساد
محسوسات في مقعر فلك القمر لا يمكن عليها من يدوم متناهية
والانفس المفارقة للابدان غير متناهية فلا يفي بها والثاني
ان التراب لا يقبل تدبير النفس ما بقي ترابا بل لا بد وان يخرج
العناصر متزاجا ايضا هي امتزاج النطفة بل الخشب والحديد
لا يقبل هذا التدبير ولا يمكن اعادة الانسان وبدنه من خشب
او حديد بل لا يكون انسانا الا اذا انقسم اعضاء بدنه الى اللحم
العظم والاعلاط ومهما استعد البدن والمزاج لقبول
نفس استحق من المبادئ الواهبة للنفوس حدثت نفس
فيتوارد على البدن الواحد نفسان وبهذا ابطال مذهب
الناسخ وهذا المذهب هو عين النسخ فانه يرجع الى اشتغال
النفس بعد خلاصها من البدن بتدبير بدن اخر غير البدن
الاول فالمسلك الذي يدل على بطلان النسخ يدل على
بطلان هذا المسلك والاعتراض هو ان يقال لم تنكروا
على من نجا والقسم الاخير ويرى ان النفس باقية بعد الموت و
هو جوهر قائم بنفسه وان ذلك لا يخالف الشرع بل دل عليه

قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل
احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما اتاهم الله من فضله و
قوله عليه السلام ان ارواح الصالحين في حواصل طير خضر معلقة
تحت العرش وما ورد من الاخبار في شعور الارواح بالخيرات
والصدقات وسؤال منكر ونكير وعذاب القبر وغيره وكل
ذلك يدل على البقاء نعم قد دل مع ذلك على البعث والنشور
بعد وهو بعث البدن وذلك ممكن ردها الى بدن اتى بدن
كان سواء كان من مادة البدن الاول او من غير او من مادة
استوفى خلقها فانه هو بنفسه لا بدنه اذ يتبدل عليه اجزاء
البدن من الصغر الى الكبر بالهزال والسمن وتبدل الغذاء و
يختلف مزاجه مع ذلك وهو ذلك الانسان بعينه فهذا مقدور
لله ويكون ذلك عود ذلك الانسان فانه كان قد تغذر
عليه ان يخطى بالالام والذات الجسمانية لفقد الالة وقد
اعيدت اليه الة مثل الاولى وكان ذلك عودا محققا وما
ذكر قوم من استحالة هذا بكون النفوس غير متناهية وكون
المواد متناهية محال لا اصل له فانه بناء على قدم العالم وتعالى
الادوار على الدوام ومن لا يعتقد قدم العالم فالنفوس المفارقة

للابدان عند تنهاية وليست اكثر من المواد الموجودة وان
 سلم انها اكثر فالله تعالى قادر على الخلق واستيفاف الاختراع
 وان كان انكار القدر لله تعالى على الاحداث وقد سبق ابطاله
 في مسألة حدوث العالم واما حلتكم الثانية بان هذا تناقض فلا
 مشاحة في الائمة فما ورد الشرع به يجب تصديقه فليكن تناقضا
 وانما نحن نكر التناضح في هذا العالم فاما البعث فلا نكره سمي
 تناقضا اوليتم وقولكم ان كل مزاج استعداد لقبول نفس المستحق
 حدوث نفس من المبادى رجوع الى حدوث النفس بطبع
 لا بالارادة وقد ابطال ذلك في مسألة حدوث العالم كيف
 ولا يبعد على مساق مذهبكم ان يقال انما يستحق حدوث نفس
 اذا لم يكن ثم نفس موجودة فيستأنف نفس فيبقى ان يقال فلم
 لم يتعلق بالامرجه المستعدة في الارحام قبل البعث والنشور
 بل في عالمنا هذا يقال لعل النفس المفارقة تستدعى نوعا
 اخر من الاستعداد ولا يتم سببه الا في ذلك الوقت ولا يبعد
 ان يفارق الاستعداد المشروط للنفس الكاملة المفارقة
 للاستعداد المشروط للنفس الحادثة ابتداء الذي لم يستعد
 كالاتي بالبدن من الله اعرف بتلك الشروط وباسبابها

واوقات حضورها وقد ورد الشرع به وهو ممكن فبحسب التصديق
المسألة الثانية ان قالوا ليس من المقدور ان يخلق الحديد
 ثوبا منسوجا بحيث يتعم به الابان محل اجزاء الحديد الى
 العناصر باستباب يستولى على الحديد فيحمله الى بتايط العناصر
 ثم يجمع العناصر وتدار في اطوار في الحلفة الى ان يكسب صوت
 القطن ثم يكسب القطن صوت العزل ثم العزل كسب النظام
 المعلوم الذي هو النسيج على هيئة معلومة ولو قيل ان قلب
 الحديد عمامة قطنيه ممكن من غير الاستحالة في هذه الاطوار
 على سبيل الترتيب كان محالا نعم يجوز ان يخطر للاسنان ان
 هذه الاستحالات يجوز ان يحصل كلها في زمان متقارب لا
 يحس الانسان بطوله فظن انه وقع فجأة دفعة واحدة واذا
 عقل هذا فالانسان المبعوث المحشور لو كان بدنه من حجار
 يا قوت او دوا وتراب محض لم يكن انسا نابلا لا يتصور ان يكون
 انسانا الا ان يكون متشكلا بالشكل المخصوص مركبا من العظام
 والعروق واللحم والغضار يفوق الاخلاط والاجزاء المفردة
 تتقدم على المركبة فلا يكون البدن مالم يكن الاعضاء ولا يكون
 الاعضاء المركبة مالم يكن العظام واللحم والعروق ولا يكون

هذه المفردات ما لم يكن الاخلاط ولا يكون الاخلاط الاربعة
ما لم يكن موادها من الغذاء ولا يكون الغذاء ما لم يكن حيوان
او نبات وهو اللحم والحبوب ولا يكون حيوان ونبات ما لم يكن
العناصر الاربعة جميعا مترجمة بشرايط مخصوصة طويلة
اكثر مما فصلنا حملتها فاذا لا يمكن ان تجدد بدن انسان لرد
النفس اليه الا بهذه الامور ولها اسباب كثيرة فينقلب التراب
انسانا بان يقال له كن او بان يهد اسباب انقلابه في هذه
الادوار واسبابه هي لقاء النطفة المستخرجة من لباب بدن
الانسان في رحم حتى يستمد من دم الطمث ومن الغذاء مدد
حتى يتخلق مضغة ثم علفة ثم جنينا ثم طفلا ثم شابا ثم كهلا فيقول
القاليل يقال له كن فيكون غير معقولا اذا التراب لا يخاطب في انقلابه
انسانا دون التردد في هذه الاطوار محال وتردده في هذه الاطوار
دون جريان هذه الاسباب محال فيكون البعث محالا والاعتراف
انا نسلم ان الترقى في هذه الاطوار لا بد منه حتى يصير بدن انسان
كما لا بد منه حتى يصير الحديد عمامة فانه لو بقي حديدا لما كان ثوبا
بل لا بد وان يصير قطننا مغزولا ثم منشوجا ولكن ذلك في
لحظة او في مدة ممكن ولم بين لنا ان البعث يكون في اوحى

قوله

مرقد

ما يقدر اذ يكون جمع العظام وانسان اللحم وانباء في زمان
طويل وليست المناقشة فيه وانما النظر في ان الترقى في
هذه الاطوار يحصل بمجرد القدر من غير واسطة او بسبب
من الاسباب وكلاهما ممكن عندنا كما ذكرناه في المسئلة
الاولى من الطبيعيات عند الكلام في اجراء الله تعالى العادة
وان المقترنات في الوجود اقترانها ليس على طريق التلازم
بل العادات يجوز خرقها فيحصل بقدره الله تعالى هذه الامور
دون وجود اسبابها واما الثاني فهو ان يقول ذلك يكون
باسباب ولكن ليس من شرطه ان يكون السبب هو المعهود بل
في خزائن المقدورات عجائب غرائب لم نطلع عليها ينكرها
من يظن ان لا وجود الا لما شاهد كما ينكر طائفة السحر والناجيات
والطليسمات والمعجزات والكرامات ومثبات بالانفا
باسباب غريبة لا يطلع عليها بل لو لم ير انسان المغناطيس
وجذبه للحديد وحكي له ذلك لاستنكره وقال لا يتصور جذب
الحديد الا بنحيط يشد عليه ويجذب فانه المشاهدة في الجذب
حتى اذا شاهد بهج منه وعلم ان عمله قاصر عن الاحاطة بعجائب
القدر وكذلك الملحقة المنكرة للبعث والنشور اذا بعثوا

وَرَأَوْا عَجَائِبَ صَنَعَ اللَّهُ فِيهِ نَدْمًا نَدَامَةً لَا تَنْفَعُهُمْ وَتَحْشَرُونَ
عَلَى حُجُودِهِمْ تَحْشَرًا لَا يَنْفَعُهُمْ وَيُقَالُ لَهُمْ هَذَا الَّذِي كُتِبَ تَكْذِبُونَ
كَالَّذِي يَكْذِبُ بِالْخَوَاصِّ وَالْأَشْيَاءِ الْغَرِيبَةِ بَلْ لَوْ خُلِقَ إِنْسَانٌ
عَاقِلًا ابْتِدَاءً وَقِيلَ لَهُ إِنَّ هَذِهِ النُّطْقَةَ الْقَدْرَةَ الْمُشَابِهَةَ
الْأَجْزَاءِ يَنْقَسِمُ أَجْزَاؤها الْمُتَشَاكِلَةَ فِي رَحْمِ أَدَمِيَّةٍ إِلَى أَعْضَاءٍ
مُخْتَلِفَةٍ لِحْمِيَّةٍ وَعَصَبِيَّةٍ وَعَظْمِيَّةٍ وَعَصْفِيَّةٍ وَشَجْمِيَّةٍ وَ
غَضْرُوفِيَّةٍ فَيَكُونُ مِنْهُ الْعَيْنُ عَلَى سَبْعِ طَبَقَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ فِي
الْمَزَاجِ وَاللِّسَانِ وَالْإِنْسَانُ مَعَ تَفَاوُثِهِمَا فِي الرِّخَاقِ وَ
الصَّلَابَةِ مَعَ تَجَاوُزِهِمَا وَهَلْ تَجَرَّأَ إِلَى الْبِدَائِعِ الَّتِي فِي الْفُطْرَةِ
لَكَانَ انْكَارُهُ أَشَدَّ مِنْ انْكَارِ الْمَلْحَةِ حَيْثُ قَالُوا إِذَا كَانَتْ عَظَامًا
نُخِرَ إِلَيْهِ فَلَيْسَ سِوَى الْمُنْكَرِ لِلْبَعْثِ أَنَّهُ مِنْ أَيْنَ عَرَفَ انْخِصَارَ
السَّبَبَاتِ الوجودِ فِيمَا شَاهَدَهُ وَلَمْ يَبْعُدَنَّ يَكُونُ فِيهِ أَحْيَاءُ
الْأَبْدَانِ مِنْهَا لَمْ يَجْعَلْ غَيْرَهَا شَاهِدًا وَقَدْ وَرَدَ فِي بَعْضِ الْأَخْبَارِ أَنَّهُ
يَعْمُ الْأَرْضَ مَطْرًا وَقَدْ لَبِثَتْ قَطْرَاتُهُ شَبِيهَ النُّطْفَةِ وَتَخْتَلِطُ
بِالْتُّرَابِ فَأَيُّ بَعْدٍ فِي أَنْ يَكُونَ فِي السَّبَبَاتِ الْإِلَهِيَّةِ أَمْرٌ شَبِيهَ
ذَلِكَ وَنَحْنُ لَا نَطْلَعُ عَلَيْهِ وَتَقْضِي لَكَ أُنْبَعَاثُ الْجَسَادِ
وَاسْتِعْدَادُهَا الْقَبُولِ النُّفُوسِ الْمُحْشَوْرَةِ وَهَلْ هَذَا الْإِنْكَارُ

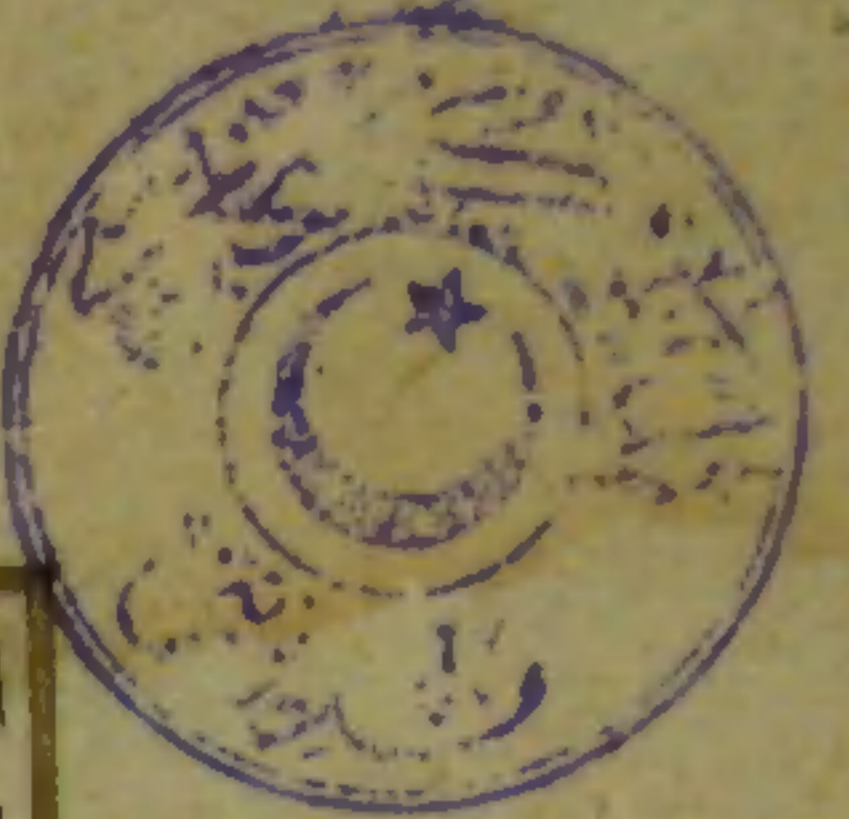
مُسْتَنْدًا إِلَّا الِاسْتِعْدَادَ الْمَحْرُومَ **فَإِنْ قِيلَ** الْفِعْلُ الْإِلَهِيُّ
لَهُ مَجْرَى وَاحِدٌ مُضْرُوبٌ لَا يَتَغَيَّرُ وَلِذَلِكَ قَالَ تَعَالَى وَمَا مِنْهَا
إِلَّا وَاحِدَةٌ كُلٌّ بِالْبَصَرِ وَقَالَ لَوْلَى تَجْدِيسُ سُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَ
هَذِهِ السَّبَبَاتِ الَّتِي وَصَفْتُمْ أَمْكَانَهَا إِنْ كَانَتْ فَيَنْبَغِي أَنْ
تَطْرُقَ أَيْضًا وَيَتَكَرَّرُ إِلَى غَيْرِ غَايَةٍ وَإِنْ بَقِيَ هَذَا النِّظَامُ الْمَوْجُودُ
فِي الْعَالَمِ مِنَ التَّوَلُّدِ وَالتَّوَالِدِ إِلَى غَيْرِ غَايَةٍ وَبَعْدَ الاعْتِرَافِ
بِالتَّكَرُّرِ وَالدَّوْرِ فَلَا يَبْعُدَنَّ أَنْ يَخْتَلِفَ مِنْهَا لِحَاجَةِ الْأُمُورِ فِي كُلِّ الْفِ
الْفِ سُنَّةٌ مِثْلًا وَلَكِنْ يَكُونُ ذَلِكَ التَّبْدِيلُ أَيْضًا دَائِمًا أَبَدِيًا
عَلَى سَنَنِ وَاحِدَةٍ فَإِنَّ سُنَّةَ اللَّهِ لَا تَبْدِيلَ فِيهَا وَهَذَا أَمَّا كَانَتْ
لِأَنَّ الْفِعْلَ الْإِلَهِيَّ يُصْدَرُ عَنِ الْمَشِيَّةِ الْإِلَهِيَّةِ وَالْمَشِيَّةُ الْإِلَهِيَّةُ
لَيْسَتْ مُتَعَيِّنَةً لِحُجَّةٍ حَتَّى يَخْتَلِفَ نِظَامُهَا بِاخْتِلَافِ جِهَاتِهَا فَيَكُونُ
الْقَادِرُ مِنْهَا كَيْفَ مَا كَانَ مُنْتَظَمًا أَنْتِظَامًا يَجْمَعُ الْأَزْوَاجَ وَالْأَبْدَانِ
عَلَى نَسَقٍ وَاحِدٍ كَمَا تَرَاهُ فِي شَايِرِ السَّبَبَاتِ وَالْمُسَبَّبَاتِ فَإِنْ جُوزَ أَنْ
اسْتَمَرَّ أَرَادَ التَّوَالِدِ وَالتَّنَاسُلِ بِالطَّرِيقِ الْمَشَاهِدِ لِأَنَّهُ دَعُودُ
هَذَا الْمُنْهَاجِ وَلَوْ بَعْدَ زَمَانٍ طَوِيلٍ عَلَى سَبِيلِ التَّكَرُّرِ وَالدَّوْرِ
فَقَدْ رَفَعْتَ الْقِيَامَةَ وَالْآخِرَةَ وَمَادَّ عَلَيْهِ ظَوَاهِرُ الشَّرْعِ أَذِيلُ
عَلَيْهِ أَنْ يَكُونَ قَدْ قَدَّمَ عَلَى وَجُودِهَا هَذَا الْبَعْثُ كَرَّاتٍ وَ

سيعود كرات وهكذا على الترتيب ان قلتم ان السنة الالهية
 بالكلية تبدل الى جنس اخر ولا تعود قط هذه السنة ونقسم
 مدة الامكان الى ثلثة اقسام قسم قبل خلق العالم اذ كان الله
 ولا عالم وقسم معه بعد خلقه على هذا الوجه وقسم به عود الاجسام
 وهو المنهاج البعثي بطل الاتساق والانتظام وحصل التبدل
 لسنة الله وهو محال فان هذا انما يمكن بمشية مختلفة باختلاف
 الاحوال اما المشية الازلية فلها مجرى واحد مضروب فلا يتبدل
 عنه لان الفعل ايضا هي المشية والمشية على سنن واحد لا
 تختلف بالاضافة الى الارمان وزعموا ان هذا لا يناقض قولنا
 ان الله تعالى قادر على كل شيء فانا نقول ان الله قادر على البعث
 والنشور وجميع الامور الممكنة على معنى انه لو شاء لفعل و
 ليس من شرط قولنا هذا ان يشاء ولا ان يفعل وهذا كما اننا نقول
 ان فلانا قادر على ان يحرق نفسه وسبح بطن نفسه وصدق
 ذلك على معنى انه لو شاء لفعل ولكنا نعلم انه لا يشاء ولا يفعل
 وقولنا لا يشاء ولا يفعل لا يناقض قولنا انه قادر بمعنى انه لو
 شاء لفعل فان الحملات لا تناقض الشرطيات كما ذكر في المنطق
 اذ قوله لو شاء لفعل شرطى موجب وقولنا ما شاء وما فعل

حملات
 الشرطيات

حملات

حملتان سالتان والسالبة الحملية لا تناقض الموجبة
 الشرطية فاذا الدليل الذي دلنا على ان مشية اذلية وليست
 متعينة دلنا على ان مجرى الامر الالهى لا يكون الاعلى النظام
 واتساق بالتكرر والعود وان اختلفت في احاد الاوقات
 فيكون اختلافها ايضا على انتظام واتساق بالتكرر والعود
 واما غير هذا فلا يمكن **والجواب** ان هذا استمداد من
 مسألة قدم العالم وان المشية قديمة فليكن العالم قديما
 وقد بطلنا ذلك للتوينا انه لا يتعدى العقل وضع ثلثة اقسام
 وهو ان يكون الله تعالى موجودا ولا عالم ثم يخلق العالم على النظم
 المشاهد ثم يستأنف نظاما ثانيا وهو الموعود في الجنة ثم
 يعدم الكل حتى لا يبقى الا الله عز وجل وهو ممكن ولولا ان الشرع
 قد ورد بالثواب والعقاب والجنة والنار لا اخرها واما
 تبدل سنة الله اذا كان هو المغير والمبدل فانه تعالى غير
 ايات عن خلق السموات والارض في مدة فقال في ستة ايام
 وايات انه تبدل الارض غير الارض والسموات في اسرع من
 لحظة البصر فقال وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر فما المانع ان
 يكون في كل ما يريد فعله انتهاء طريق غير الاول وهذه



المسئلة كيف ما دارت تسمى على مسئلتين احدهما حدوث
العالم وجواز حصول حادث من قديم والثانية خرق العادات
لخلق المسببات دون الاسباب خرقا للعادات او احداث
اسباب على منجى اخر غير معتاد وقد فرغنا عن المسئلتين
جميعا **خاتمة الكتاب** فان قال قائل فقد فصلتم هذا
هو لا افنقطعون القول بكفرهم وجوب القتل لمن يعتقد
اعتقادهم **قلت** تكفيرهم لا بد منه في ثلث مسائل احدها
مسئلة قدم العالم وقولهم ان الجواهر كلها قديمة والثانية قولهم ان
الله تعالى لا يحيط علمها بالجزويات الحادثة من الاشخاص و
الثالثة في انكارهم بعث الاجساد وحسن هاهذه المسائل
الثلاث لا يلام الاسلام بوجه ومعتقدنا يعتقد كذب الانبياء وانهم
ذكروا ما ذكره على سبيل المصلحة تمثيلا لجماهير الخلق بغير ما و
هذا هو الكفر الصريح الذي لم يعتقد احد من فرق المسلمين
فاما ما عدا هذه المسائل الثلاث من تصرفهم في الصفات الالهية
واعتماد التوحيد فيها فمذهبهم قريب من مذهب المعتزلة و
مذهبهم في تلازم الاسباب الطبيعية هو الذي صرح المعتزلة
به في التولد وكذلك جميع ما نقلناه عنهم قد نطق به فريق من

كفر الكفار
لا يدرى
سنة
العالم
سنة
سنة
سنة

فرق الاسلام الالهة الاصول الثلاثة فمن يرى تكفير اهل البدع
من فرق الاسلام يكفرهم ايضا به ومن توقف عن التكفير ينص
على تكفيرهم بهذه المسائل واما نحن فلست نؤثر الان الخوض
في تكفير اهل البدع وما يصح منه وما لا يصح كيلا يخرج الكلام
عن مقصود هذا الكتاب والله تعالى هو الموفق للصواب و
الهادي الى سبيل الرشاد والمثبت على الاسلام والسنة و
المجنب عن الاهواء والبدع والضلالة وهو حسي ونعم الوكيل

تم الكتاب بعون الله وحسن توفيقه
والصلوة على خير خلقه محمد وآله
الطيبين الطاهرين



سند و کفر فزونی بیاید -

در روز
 در روز
 در روز
 در روز

۲۰
 ۱
 ۲
 ۳۰
 ۱
 ۲

Suleyman	297
Kış	AMCA ZADE
Yeni	HÜSEYİN PASA
Eskikayma	297